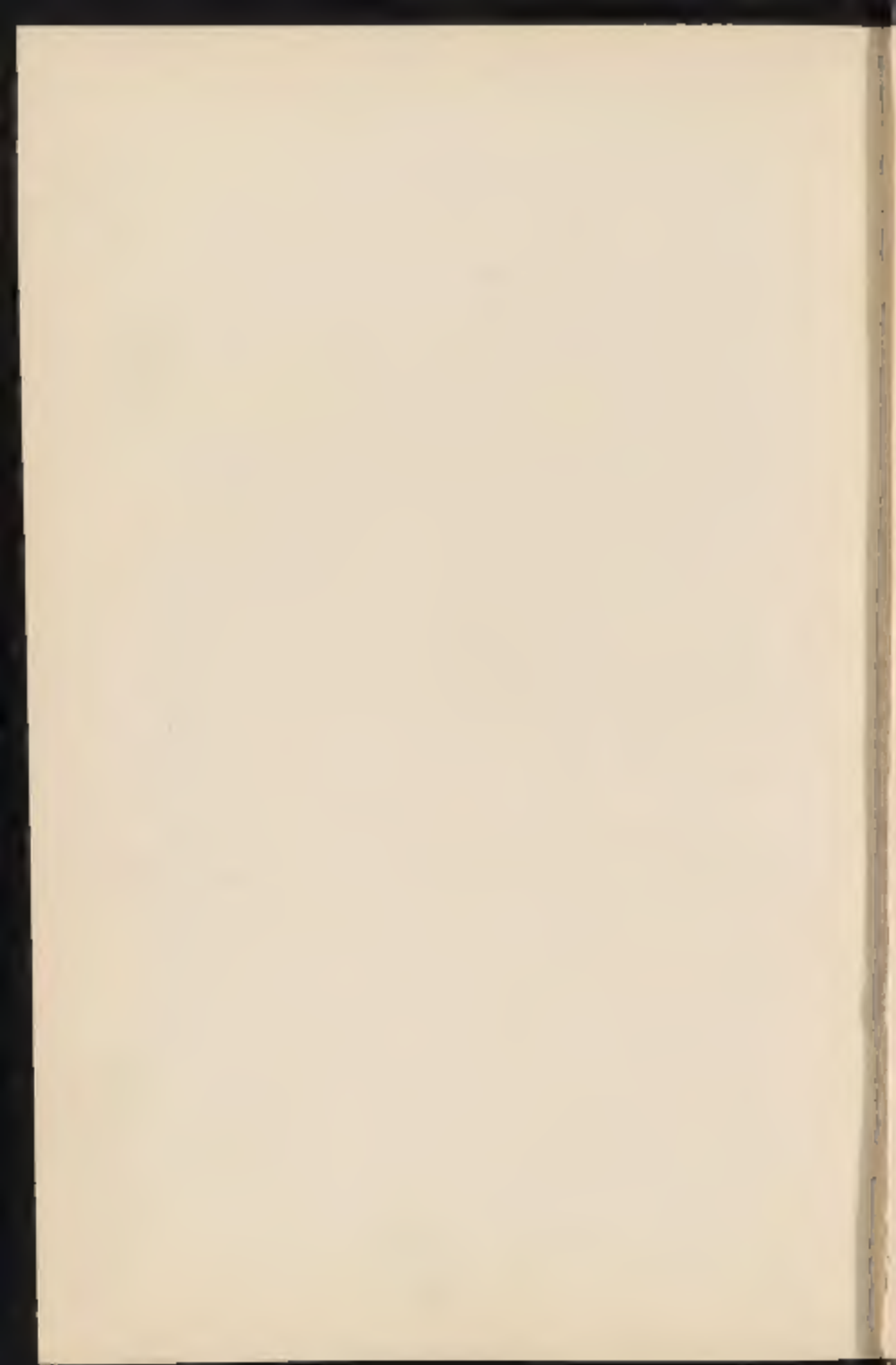
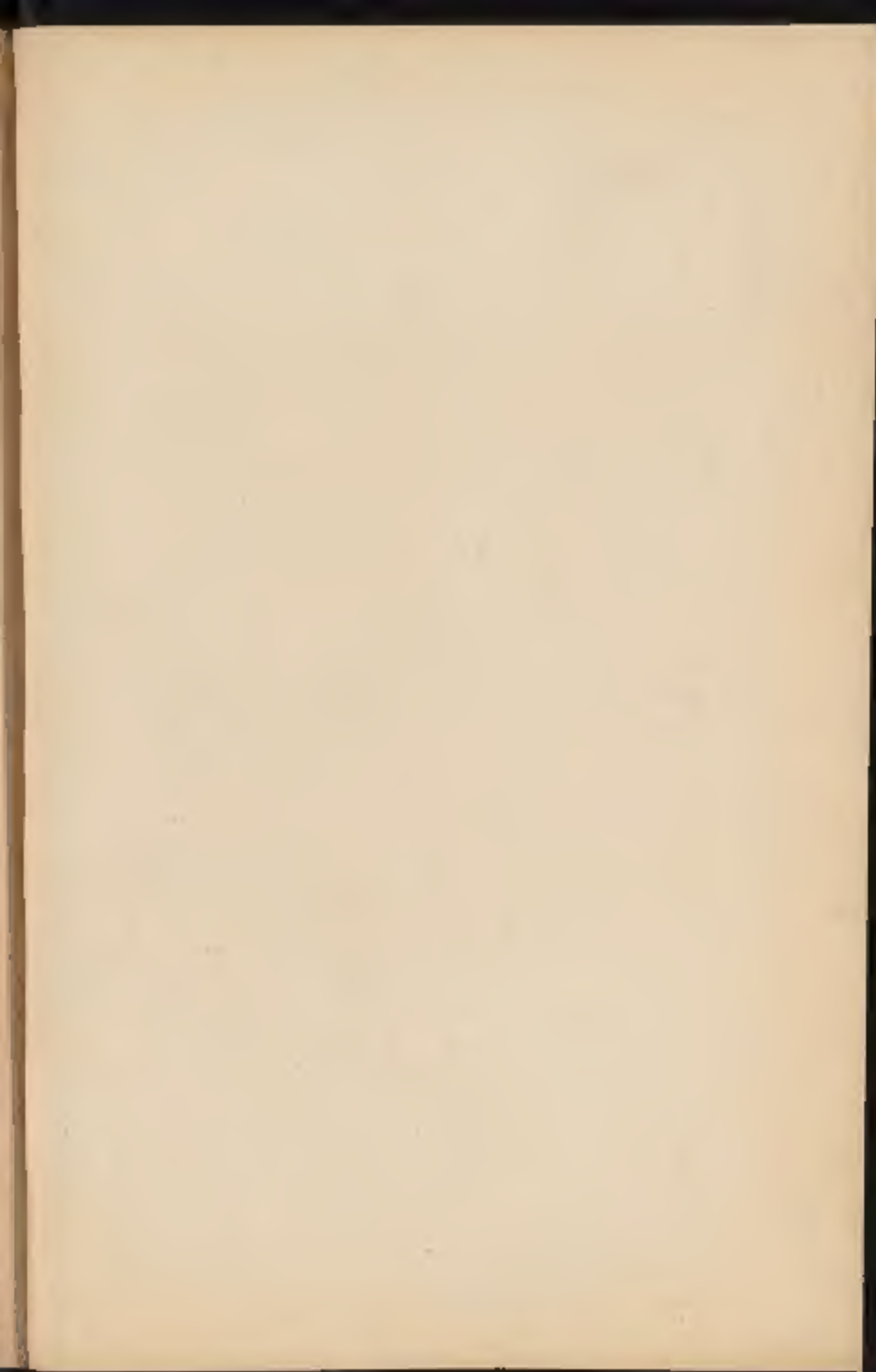


Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES







Columbia

مَعَالِمُ الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ

وهو عرض مجمل لتراث العرب الفكري
في ايات تهافتهم العلمية

تأليف

الدكتور كمال الياسجي

استاذ في الادب العربي والفكر الاسلامي
في الجامعة الاميركية في بيروت

دار العلم للملايين
بيروت



مَعَالِمُ الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ

وهو عرض مجمل لثراث العرب الفكري
في ايات نهضتهم العلمية

تأليف

الدكتور كمال اليانحي

المناذ في الأدب العربي والفكر الاسلامي
في الجامعة الاميركية في بيروت

دار العلم للملايين
بيروت

893.7145

Y29

جميع الحقوق محفوظة

16547E

الطبعة الاولى

بيروت ، ايلول ١٩٥٤

سبيكة المطبعات

بيروت

مقدمة

1

اقتضت هذا الموضوع الشائك بعد لأي ، وبعد تردد طويل . ومع اني سلخت في معالجت - بحثاً وتدريباً - نحواً من عشرين سنة ، فقد خيمت منه اذ شرعت في تنسيق موادّه وتدوين فصوله ، وشعرت ان اقدامي عليه ضرب من المفامرة - ذلك لاتساع نطاقه ، وتشعب مجاريه ، ووعورة مآلكه . لكنني لم احجم عنه ولم اتعاس ، ليقيني بان العمل الذي لا يبدأ ناقصاً لا يولد كاملاً ، وبان النشر وتقبُّل النقد البناء هو السبيل القويم لاصلاح الخطأ ، وتلافي ما يتكّن تلافيه من وجوه النقص . ولقد رسمت لهذا البحث ان يحجي، ملأً بمجاري الفكر ، وافيّاً باصول المواضيع ، بمجلاً بأسلوب الاداء . فيجد فيه القارئ المستجدة صورة مجملة واضحة لتناج العرب الفكري ، ويلقي فيه الباحث المطلع خلاصة حسنة لمساحي الفكر العربي . ولئن كنت قد راعيت في تأليفه حاجة طالب الفلسفة بما يقرب من المنهاج المقرر ، الا انني جعلت همي الاول ان أفي الموضوع حقّه ، فاضفت الى المقرر في

المنهاج الرسمي ما شعرت ان الموضوع يقتضيه ، و اوجزت في ما لم اجد مبرراً فيه للتطويل الذي فرضه المنهاج ، ثم نسقت المادة على نحو يجمع بين السياق الموضوعي والتسلسل التاريخي .

وكان غرضي من وضع هذا الكتاب موجزاً على هذا النحو ، ان لا يعني في المدارس عن المحاضرات ، ولا يقوم عند الطالب مقام المناقشة ، بل ان يكون نواة صالحة للادوى ، وعاملاً مشيراً للثانية . على اني لم اسأ ان اعيد القارى بما اوردت ، واحرم الراغب في الزيادة من التوسع ، بل تعتمد ان احقق - ما امكن - رغبة المستريد ، فالحقت كلاً من الفصول ببيان اثبت فيه بعض المراجع الحديثة الموثوقة والتي يسهل الوصول اليها ، واشرت منها الى الفصول المقصودة ، وتركت تعيين الصفحات ، لما قد يكون بين طبعات الكتاب الواحد من تفاوت في ارقام تلك الصفحات . وسأولت جهدي - بعد ذلك - ان احصر هذه المراجع في عدد قليل من الكتب ، حتى يسهل على القارى التماسها او اقتناؤها .

ثم اني اثبتت بيان المراجع ، في الابحاث الفلسفية خاصة ، بالاشارة الى فصول من النصوص القديمة كنت قد اخترتها وجمعتها في كتاب مستقل سميته « النصوص السائقة » ، بذلت الجهد في اختيارها وصمدت الى تبسيط مراجعتها بتبويبها وتنسيق فصولها وإسقاط التفاصيل من

سياق نصها . وذلك حثاً للطالب على الرجوع الى النصوص القديمة ، وترويضاً له على التثبت مما جاء في المراجع الحديثة بالعودة الى الاصول القديمة ، واعتماد ما قاله المؤلف الاولي لا مما نقل عنه وحمل عليه . وقد دعيتا التوثيق التي لمسانها في ترويض الطالب على هذا النحو من البحث والتحقيق ان نحصر هنا ايضاً على الدعوة الى ترويض الدارس بتحليل النصوص وقد مر رافقه من شروح وتعليقات ، فاكثفنا هنا بالاشارة الى ما سبق لنا ان جمعناه منها على صورته البسيطة . كتبنا يكون سبيلاً مهاداً الى دراسة النصوص . فيما بعد يضيف الاحدية التامة . ولما كنا حريصين على مراعاة مبدأ الأيجوز والأجمال فقد اجتزأنا بهذه الملحقات عن اثبات مراجع البحث ومصادره في ذيل الصفحات .

وقد يؤخذ علينا أننا راوحد ، في وصف هذا الفكر الذي ندون معاملة ، بين نعتنا بالعربي آناً وبالاسلامي آناً آخر . على اننا لم نفعل ذلك غفلة ولا اعتباطاً ، بل اخترنا الاول حيث قصدنا توجيه الدلالة الى القوم الذين اتجهوا ، وآثرنا الثاني حيث قصدنا توجيه الدلالة نحو الموضوع والزعة . فنحن انما نعني بانتاج العرب الفكري العرب لغة وحضارة - لا بانتاج المسلمين عامة . فمن هؤلاء الفرس الذين ألفوا بالفارسية ، والهنود الذين دوتوا بالهندية ... وكانت تأليفهم في كلا الحالين اسلامية في

مواضيعها وتزعاتها . اما الموضوع فهو مشترك بين العرب
وغير العرب من المسلمين . ولذلك لم نجد حرجاً في نعتها
بالاسلامي .

٢

هذا ما دعانا الى وضع هذا الكتاب على هذا النحو
من الاجمال والابحاز . وجل ما نرجو ان نكون قد
وفقنا الى خدمة الاجيال الناشئة ، وانصاف اعلام الفكر في
الحضارة العربية . ومن يدري ؟ فلعل الرغبة تلج بنا ثانية ،
وحسب المغامرة يستيرون مكرراً ، فنعهد الى وضع كتاب
مطلول في هذا الموضوع ، نستوفي فيه ما فتننا في هذا
الموجز من شروط البعث العلمي . على ان الامر رهين
بتيسير الله ونوفيقه .

برعا ، في ٢٨ آب ١٩٤٥

كمال ايازجي

تمهيد في فنون الأوساع الجاهلية

الجزيرة العربية

هي موطن العرب الاصلي ، وهي -- على الاصح -- شبه جزيرة ، يكتنفها البحر الاحمر والمحيط الهندي والخليج الفارسي من الغرب فاجنوب فالشرق ، ويفصلها عن مشارف الهلال الحبيب بعض البوادي والخرات والمناطق الصحراوية . والجزيرة العربية ليست ذات تكوين طبيعي واحد ، فلها هي صحراء فاحشة كج قد يتبادر الى الذهن ، بل انها ذات طبيعة مختلفة واحياناً شديدة الاختلاف . ففيها صحراوات كبرى مثل : صحراء الاحقاف في الجنوب ، وصحراء النفود في الشمال . ويكتنفها من الغرب والشرق سلسلتان من الجبال : شند الاولى من اليمن الى الحجاز وتقوم اجزاء الثانية بين البحرين وبادية العراق . وبين الصحراوين والسلسلتين تنتشر انجاد مقسمة تكبر فيها الواحات ويسمو فيها النخيل . اما البوادي فاراض جافة تنشأ عادة من اطراف البطاح الحضية وتذوب في طلائع

الرمال الصجراوية ، فكأنها مدد صحراوي في غصون
الجفاف ، وجرد في موسم الامطار . اذ تحورها الامطار
الموسمية الى مراعي كثيرة الحطب . وتنتشر الواحات
والحارات في البوادي على غير نظام . فالواحات تحيط بها منابع
المياه ، فتنبت فيها المزروعات وتزدهج بالسكان ، والواحات
مناطق جافة وعرة تكثر فيها الحجارة السوداء . ويتجاف عنها
العيران .

والمناخ في الجزيرة مختلف باختلاف الموقع الجغرافي ،
متأثر بعوامل طبيعية معقدة ، ناشئة من نوع التربة ،
ومدى الارتفاع او الانخفاض ، والقرب او البعد عن
الساحل ، وبحاري الرياح الموسمية ، ومقدار سقوط الامطار .
فالصحاري ، نظير الاحقاف في الجنوب والنفود في الشمال ،
رملية قاحلة لا يلمح لها ضرر . ولا ينبت فيها العشب ، ولذلك
كانت غير مأهولة . وأما البوادي التي تكثر في نجد ،
وتند على حدود العراق والشام ، وتحاذي جبال الحجاز
واليمن وساحل البحرين ، فذات حظ كبير من المطر ،
تتحول به الى مراعي خصبة . وربما تفجرت فيها الينابيع
على الاثر ، فطابت هواء ولو الى حين ، حتى اذا آذن
موسم المطر بالزوال ، اشتد القيظ وجفت الارض .
والطقس هنا بوجه الاجمال حار نهاراً ، بارد ليلاً . على ان
الواحات ، على اختلاف مواقعها ، تتأثر بالخصب الوفرة
حظها من منابع المياه ، ولذلك نشأ فيها ضرب من

العمران الزراعي بلغ أوجه في اليمن . فاليمن بجباله العالية يقع في مجرى الرياح الموسمية الهابطة من الجنوب الغربي والمنشعبة بالرطوبة من البحر ، لذلك كان حظه من الأمطار وافراً ، وكان هوائه - لاسيما في المرتفعات - بارداً قليلاً . وتبلغ حرارة افواه اندها في الصحاري والحرار والافوار ، ولذلك خلت هذه المناطق من السكان وتجاقت عنها دروب القوافل .

المجتمع العربي

اقام العرب في هذه الجزيرة منذ عهد عريق في القدم ، وهم يعمرونها الى الآن ، ولذلك نسبت في نسبتها اليهم . وقد جرى المؤرخون على قسمتهم الى ثلاث فئات : « البائدة » ، وهم القبائل التي انقرضت ، ولم يبق من آثارها الا اخبار جليا لا يعول عليه . ومن هؤلاء عاد وعذو وطسم وجديس وجرم وأميم ، وقد غدوا مضرب المثل بالقدم ، و « قحطان » ، وهم الذين اسوا دول الجنوب ، وعلى يدهم زعت وازدهرت . وقد انشأوا قبل الاسلام عدة ممالك : منها مملكة سبأ وحير في اليمن ، وممالك تدمر ولحم وغسان بين مشارف العراق والشام ، وتركوا عمراناً عظيماً ما زال الكثير من معالمه مطوية في جوف الرمال . و « عدنان » ، وهم سكان الشمال . غلبت عليهم البداوة الجفاف اوطنهم وقلة حفظها من

الامطار ، فانصرفوا الى تربية النواحي ، وتبعد الاعمال التجارية . نبع منهم بالتجارة قبيل الاسلام القرشيين ، فانشأوا خطاً بين اليمن من جهة ومصر والشام من جهة اخرى . كان حظهم من الازدهار عظيماً بفضل موقع الحجاز المتوسط ، وتعدد الواحات العذبة لوقوف التوافل وتجديده ثوبها ، ولتيمم الكعبة من بلادهم في الصبح .

والنظام السياسي عند العرب يقوم على اساس القبيلة ، فالقبيلة هي الوحدة السياسية عندهم ، وهي في الاصل سلالة تتحد من جد واحد ، ثم تنقسم الى بطون وعشائر تتكاثر بالنسل ، وقد ينضم اليها عن طريق الرق والولاء ، فتعدو قبائل مستقلة تعرف باسم الجند الذي استقل بها . اما الترابط التي تجمع بين افراد القبيلة الواحدة ، او بين العشائر المنتمية الى قبيلة ما ، فتعرف بالعصبة ، وعلى اساسها ولاكثر تحدث الخلافات والتكتلات السياسية عندهم . ويعرف رئيس القبيلة بالشيخ او الامير . يصل الى الزعامة بالمديعة ، فيتودد الرجال في الخروب ، ويقضي بينهم في الحفلات ، فرأيه مسموع وامره بوجه الاجمال نافذ .

ولقد كان المجتمع العربي في الجاهلية يتألف من ثلاث طبقات : « الاحرار » وهم العرب العرقاء اباء واماً ، والمختطفون بحريتهم . و « العبيد » ، وهم الذين لا يملكون شيئاً من الحرية الاجتماعية ، اذ غلبوا تابعين

لسيادهم بحكم الامر او الشراء . و « الموالي » ، وهم
 الذين استعادوا حريتهم من هؤلاء العبيد ، اما بفضل ما
 ادوه من خدمات ، واما بما سمح به سيادهم من تحرير
 رقابهم . وتحرير العبد لا يقطع الصلة بينه وبين سيده ،
 بل تقوم بينهما على الابرار صلة « ولاء » تحل - عند
 الحاجة - محل المصيبة . اما الوحدة الاجتماعية فالاسرة .
 وهي تضم فضلا عن افرادها - سائر الجوارى والعبيد
 والاقباغ . ولم يكن للعرب قبل الاسلام قانون مدون ،
 انما كانوا يحرون حسب التقليد ويخضعون لعرف والعادة .
 وقد جروا على تعدد الزوجات واقتناء الجوارى ،
 واعتبروا الغزو سنة ، وفأخروا بالشجاعة والكرم وعراقة
 النسب ، واشتدوا في طلب الثأر وحبانة العرض وتلبية
 الاستغاثة ، وعمدوا - في لغوهم - الى ثرب الخمر ولعب
 القيسر والسباق على ظهور الحيل ، ورثوا اقدموا للسياق
 مهرجانات عامة .

وينقسم العرب من حيث نظام المعيشة ، الى بدو
 وحضر . فالحضر يقيمون عادة في المناطق الخصبة ،
 يعمدون المزروعات ، ويعالجون بعض الصناعات البدائية ،
 ويحترفون التجارة فينظمون خطوطها بين مناطق العمران
 في الجزيرة ، او بينها وبين البلدان المتاخمة . اما البدو
 يسكنون البوادي ، يربون فيها المواشي ، ويرتادون بها
 جنبات العشب ومتابع المياه حيث تيسرت . وهي مصدر

معاشهم : يأكلون خومب ويشربون البانبا ، ويجيكون
 اوبارها واحراقها خياماً وثياباً ، ويتخذون من جلودها
 المجففة لوازمهم وبعض آيتهم . على ان الحضرم الذين
 انشأوا المدن ، وتعبدوا العمران ، واسوا المالك ، في حين
 بقي البدو متخلفين يقاسون قساسة الحياة ، ومظلم العيش .
 وكان الغالب على العرب قبل الاسلام الوثنية ، فقد
 كان جلهم يعبدون الكواكب . لذلك اقاموا للاضنام
 في معابدهم ، وزاروها في مراسم دورية . وكان اعم
 هذه المعابد واشهرها على الاطلاق الكعبة في مكة . على
 انه ، في القرون الاخيرة قبل الاسلام ، بدأت اليهودية
 والنصرانية في التسرب الى الجزيرة . ثم اخذت اليهودية
 تتركز في اليمن وفي يثرب من مدن الحجاز ، بينما
 انتشرت النصرانية في ديار حُم وغسان ، واستقرت في
 نجران من مدن اليمن ، وفي وادي القري من مناطق
 الحجاز . على ان نصارى غسان ونجران كانوا على المذهب
 البعثي ، في حين كان اخوانهم في العراق والحجاز على
 المذهب النسطوري . وكان بين الفريقين ، وكذلك بين
 اليهود والنصارى ، منافسة شديدة ، استغلتها السياسة
 الخارجية ، والحصومة التقليدية بين الروم والفرس ، الى
 مدى بعيد .

العمران الجاهلي

قد يتبادر الى الذهن ان العرب ، على اختلاف فئاتهم

وقبائلهم ، عاشوا في شبه جزيرتهم متقطعين عن الأمم التي
 جاورتهم . على أن الحواجز الطبيعية التي قامت بينهم
 وبين جيرانهم لم تكن سداً منيعاً . ذلك لأن المصالح
 التجارية ، والأطماع السياسية ، أبته إلا أن تنشأ ، عبرها
 الصلات الوثيقة ، وهذه بدورها عملت على دفع الحياة في
 اتجاه التطور الحضري . فصلات البسنيين بالأجباش في
 الجنوب ، وعلاقات الفساسة بالروم ، والمتذرة بالفرس في
 الشمال ، التي نوقشت عن طريق المصانع السياسية ، وزادت
 بفضل التبادل التجاري ، حملت إلى الجزيرة الكثير من
 مظاهر الحضارة . وبينات النقل والتقليد والتأثر واضحة لا
 ترد . لذلك جاءت حضارة اليمن حبشية اللون ، وحضارة
 عُمان رومانية الصبغة ، وحضارة الحِم فارسية الطراز إلى حد
 بعيد . وفيما عدا هؤلاء ، فقد كان عرب الحجاز
 وحضرموت واليعربون يتمهدون الخطوط التجارية ، ويؤمنون
 الصلات بين اقطار الجزيرة ، وبين الجزيرة من جهة والممالك
 المجاورة من جهة أخرى ، فكانوا بذلك من الوسائل
 الفعالة التي حملت طرفاً من العمران الأعجمي إلى معاقل
 البدو في داخل الجزيرة .

ولا يعنينا الآن ، في دولنا للتراث الفكري عند
 العرب ، أن نتقصى تاريخ الحضارة الجاهلية منذ نشأتها
 الأولى ، بل يكفي أن نلم بمظاهر العمران على ما بلغت
 إليه قبيل ظهور الإسلام . ذلك لأن الإسلام لم ينشأ في

اعرق الاوساط العربية حضارة ، بل في قوم ناهضين قد
زال عنهم خشونة البداوة ، ولم تقدم استكانة الحضارة .
هذا العمران اكثر ما تجلى في الرقي الزراعي في اليمن
حيث بنيت السدود لحصر المياه ، وشقت الترع لتنظيم
الري ، وفي التقدم الصناعي الذي عرف في الحجاز واليمن
والبحرين ، فاستهبر الحجاز من الصانع بالحياكة والصياغة ،
وعرف اليمن بالخداذة والدباغة ، وامازال البحرين بصناعة
السفن واستخراج المؤن . اما التجارة فقد اشهر بها اولاً
اليمنيون . وكانوا يأتون بالسلع الغدبة عن طريق عمان ،
ويحملونها مع منتجاتهم الى الشام . ثم غلبهم على الخط
الغربي تجار الحجاز ، فاستقلوا به دونهم ، وساروا بين
اليمن من جهة ومصر والشام من جهة اخرى . واتمن
الخط الشرقي تجار عمان والبحرين ، وجروا بين حضرموت
من جهة والعراق وغربي فارس من جهة اخرى . هذه
الصلات التجارية مع ما قام بين الممالك العربية ومسا
ناخها من الدول الاعجمية من علاقات سياسية -- جعلت
العمران اجهلي ذا الوان اقليمية متعددة ، ان من حيث
النظام السياسي ، او الجهاز الاداري ، او التقليد
الاجتماعي ، او الاتجاه الخلقي والفكري والروحي .
وقد خلف لنا الجاهليون تراثاً ادبياً ضخماً . الا ان
الكتابة المطلقة بما بلغنا منه في الشعر ، واقله في النثر ،
اما الشعر فقد بلغوا به شأواً بعيداً من الرقي ، اذ يمثل

فيه فن الايقاع والتقفية على نحو رائع ، ويتجلى فيه
الشعور النبيل والتصوير الحسي البارغ . واما اثر فجله في
الخطب والوصايا والافاقيص والامثال والحكم ، وفيه تتجلى
آراؤهم ومناهج تفكيرهم . ولقد كانت القبائل تكلم
بلهجات تختلف قليلا او كثيرا ، الا ان لغة ادبهم كادت
- قبيل الاسلام - تصبح واحدة ، وذلك بحكم المناظرات
في الاسواق الادبية ، وبفعل الاحتكاك في المنازعات
والمحالفات ، وصلات الولاء وشؤون الحياة الاخرى .
وهذه اللغة ، على ما بلغت ، غنية بفراديسها ، بليغة
ببيانها ، راقية بنجازها . وقد عرف العرب التدوين قبل
هجري الاسلام ، الا ان شيئا من مدوناتهم لم يصل الينا .
وقد كان للعرب الجاهليين « علوم » : بعضها يستند الى
الاختبار والتجربة ، والبعض الاخر الى الحدس والتخمين .
فالكهانة والعرافة والسحر والزرجر ، وان شهدت لهم بحج
الاستطلاع وخصب الخيال ، الا انها دليل على ضعف
المنطق وسوء التعلييل . والطب والتنجيم والقيافة
والانساب : وان داخلها طرف من الخلط والتخريف ،
الا انها تقوم - في الاصل - على تجربة صادقة واختبار
دقيق . على انهم قد اقتبسوا الكثير من معارفهم في
الطب والفلك من جيوانهم الكلدان والفرس . والتعابير
المعلمية فضلا عن الاعلام الفلكية والنباتية ، تشهد بذلك
شهادة صريحة .

مراجع حديثة للتوسع



جرجي زيدان - تاريخ العرب قبل الاسلام

جغرافية بلاد العرب ، العرب ، المغرب ، بشايب المعلقة ، لندن
اليمن ، دولة ندمر ، دولة غسان ، ملوك الحمر .

احمد امين - فجر الاسلام

الفصل الاول - جزيرة العرب ، يسكن هذه الجزيرة .
الفصل الثاني - اتصال العرب بين جاورم .
الفصل الرابع - الحياة العقلية .
الفصل الخامس - مظاهر الحياة العقلية .

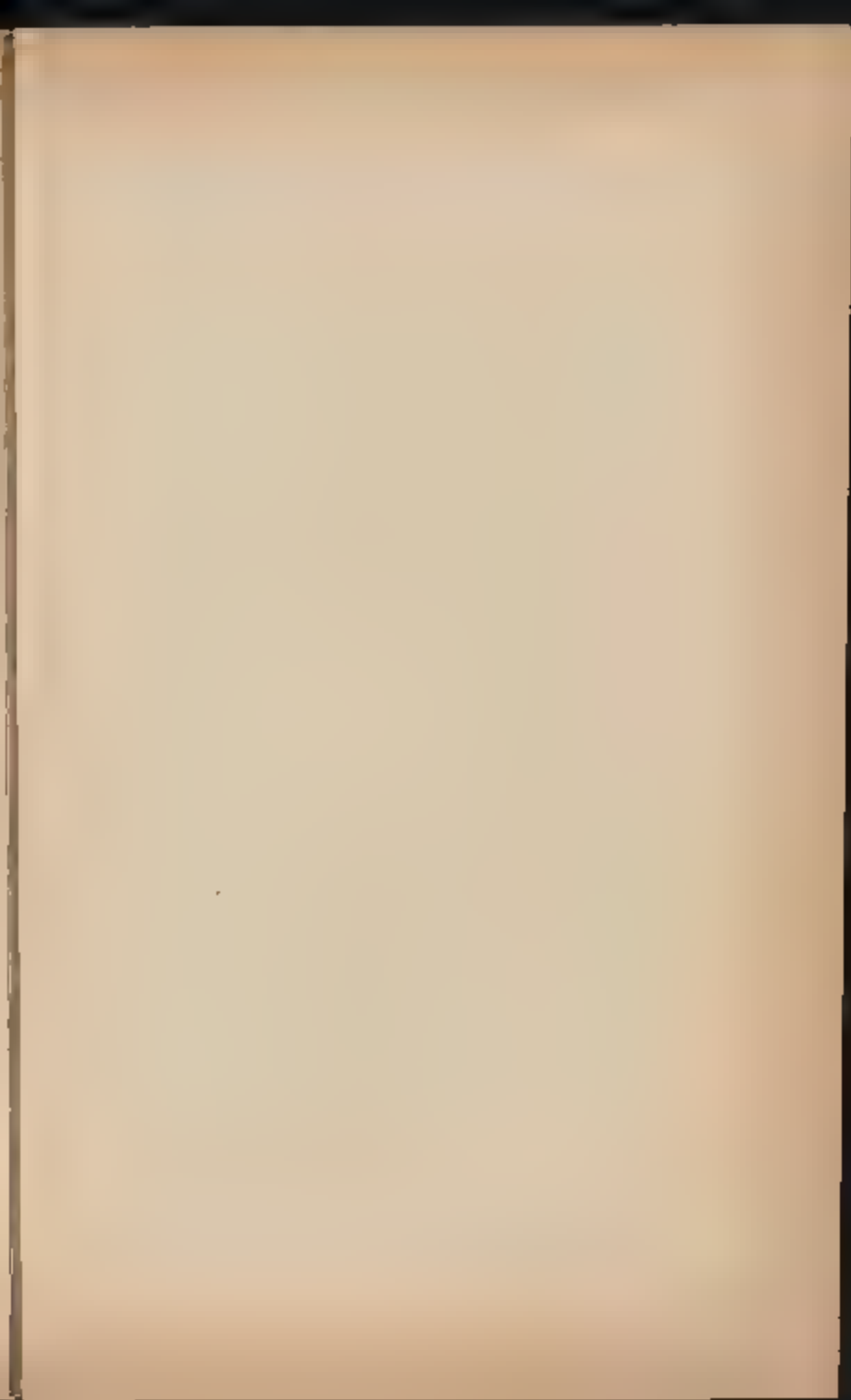
فيليب حتي - تاريخ العرب

الفصل الثاني - صفة الجزيرة
الفصل الثالث - حياة البدو
الفصل الرابع - الحجاز عشية ظهور الاسلام

حسن ابراهيم حسن - تاريخ الاسلام السياسي

وصف بلاد العرب ، الشعوب العربية ،
الممالك العربية في الجاهلية ، قریش .

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ
فِي النِّهْضَةِ الْعِلْمِيَّةِ



الفصل الاول

التوجيه الجسد في الإسلام

التعليم الديني الجديد

يبدو من نضاعيف الاحوال ، قبل الاسلام ، ان الجزيرة العربية كانت تتمتع باحداث جارية . فالصراع السياسي كان في اشتداد ، والضائقة الاقتصادية في استحکام ، وسلطان الوثنية في زوال . تجلى الصراع السياسي بين القوى الكبرى فيما بذله ملوك حمير من الجهد لبطط سلطانهم على اعالي الجزيرة ، وفي المنافسة التقليدية بين الروم والفرس ، على الاستئثار بولاء العرب ، وبمنافع الانحياز معهم ، وكذلك بالنزاع المتواصل بين دولتي الحِم وعُمان ، على الانفراد بالسلطة ، ولو في شمالي الجزيرة . اُضيف الى ذلك اتساع سلطان قريش قبيل الاسلام في اواسط الجزيرة ، وارتفاع منزلتها عند عرب الشمال بصورة اجمالية . يستشف من ذلك كله ان العرب ، قبيل الاسلام ، كانوا يسرون في اتجاه تكوين وحدات سياسية اكبر واجمع ، ولعل زعماءهم كانوا يقشوفون الى قيام

سلطة موحدة تجمع اشتاتهم ونوحد بين صفوفهم .
ولم تكن الشائفة بين الاديان في الجزيرة بأقل حدة .
ذلك ان العهد الذي كانت فيه الوثنية تعمر الجزيرة اخذ
يزول بتسلل اليهودية اليها ، ثم النصرانية بذهبيها النسطوري
واليعقوبي . وسرعان ما وثقت اليهودية امرها في اليمن
وواحات الحجاز الشمالية ، في حين استقرت النصرانية ،
في ديار الحُم وبعض مناطق الحجاز على المذهب النسطوري ،
وفي بني عُسان وبنو عكر في اليمن على المذهب اليعقوبي .
ولشأ من ثم صراع معتد متداخل بين الالهيين والوثنيين ،
ثم بين اليهود والنصارى من الالفين ، ثم بين النساطرة
واليعاقة من النصارى . على ان الدعوة الالهية ، عملي
اختلاف الواثاء ، كانت تعمل ولو ببطء .. على زحزحة
الوثنية في الحجاز واليمن ونجد بعد ان تم ذلك لها او كاد
في ديار الحُم وغان . وكانت كل من هذه الدعوات
تسند الى سلطة سياسية قوية تؤيدها فتعلم ، بفضل هذا
التأييد ، ببطء سيادتها على الجزيرة برمتها .

وافق هذا الصراع المزدهج تأزم في الوضع الاقتصادي ،
اذ هبط الانتاج الزراعي في اجنوب هبوطاً مشروماً على
انز انهار السدود ، وضائق الاحوال بعرب نجد بسبب
نواحي من الجفاف وزيادة عدد السكان . وكان من ذلك
ان اصبحت المواشي بالموتان ، فعم الفقر ، وكثرت
المجاعات ، وشاع العدوان ، واشتد القتال في الغزو ،

وهكذا ساء توزيع الثروة ، واحتاج الوضع الى تعديل
يسوي هذه الفروق ، فكان الاسلام .

نالت السون والصراع السياسي في اشتداد ، والمنافسة
الدينية في تعاضل ، والمقلق الاجتماعي في ازدياد ، والضائقة
الاقتصادية في استحكام ، الى ان قُبض لجزيرة العربية
نبي من قريش ، من آل عاتكة . حل اليه تمليها دينيا
جديدا ، نحر الجزيرة بعد ذاتي ، فتمت قواها السياسية ،
واصلح عرفها المدني ، وعدل وضعها الاقتصادي . وهذب
كيانها الاجتماعي واخفقي ، ووجبه نوجيها روحا جديدا ،
فجعل من تلك القبائل المُنْتَخِفة في عَصَبِيَّاتِها ، المتشرفة في
مصالحها ، المتباينة في عباداتها ، امة ذات كيان قومي
واحد ، ونظام مدني واحد ، ودين واحد . هذا
النبي هو محمد بن عبدالله (٥٧٠ - ٦٣٢) .

ولقد نيسر الاسلام ان يجري في اوضاع العرب مسن
الاصلاح ، في فترة قصيرة ، ما لم ينيسر لليهودية والنصرانية
في امد طويل . ذلك لانها لم تعنيا بغير العقيدة . اما
الاسلام فقد عرض - الى جانب الدعوة الروحية -
للاوضاع الاجتماعية جملة ، وعالجها على اسس عملية صحيحة ،
فكان بذلك عملا اصلاحيا شاملا .

كان سواد العرب في الجاهلية على الوثنية ، فجهلاء
الاسلام وحرمتها . وكانوا يعددون الالهة ، فدعاهم الى
عبادة إله واحد غير منظور ، ورتب على المؤمنين نظاماً

واحداً من العقائد والفرائض ، فتحققت بذلك وحدتهم
 الدينية . وكان هذا التوحيد الديني ميلاً الى الاتحاد
 السياسي . فقد دعا الاسلام العرب ، على اختلاف قبائلهم ،
 الى ترك التفاخر بالعضية ، وحتمهم على التعاطف والتآلف ،
 فلانث شوكة العصبية ، وهانت عندهم الفوارق ، وقوي
 عندهم الشعور بنهم ابناء قومية واحدة . وعرض الاسلام
 للاحوال الاجتماعية جملة ، فاعاد تنظيمها على اساس جديد
 منبثق من روح الدين الجديد ، عني بامر الامرة فالرجل
 الرجل يترفق بزوجه ، والمرأة بالأخلاق الزوجية ،
 والاولاد بالطاعة والدين . وحدد عدد الزوجات ، وعين
 شروط الطلاق ، وفرض للمرأة الارث فعزز ، بذلك ،
 الروابط العائلية . ثم عني بمآثر سنون المنع ، فحرم
 الآفات الاجتماعية نظير السكر والزنا والربا والنار والواد
 والفتور ، وحث على الفضائل الحميلة : كالأحسان والصدق
 والتضحية والرافة بالناسكين . واودى بحسن التدبير ،
 واجد في العمل ، والحزم في الامور . وابطل الكهانة
 والسير والتدجيل . وحث على طلب العلم والاستزادة من
 المعرفة ، والاعتبار بمجوانة الحياة وجاء هذا التشريع
 علاجاً ناجعاً لما كان العرب يتخبطون فيه من فوضى .

الاتجاه المدني الجديد

نوفي النبي بعد ان اكمل رسالته ، وبعد ان عمت
 دعوته الجزيرة . وقد بدا خلفائه الاولين انهم مدعون

الى نشر الدعوة الجديدة خارج الجزيرة فجهزوا الجيوش ،
واقترحوا الممالك شمالاً وشرقاً وغرباً فتم لهم ان يخضعوا
الشام والعراق ومصر وفارس والمغرب في النصف الثاني من
القرن السابع ، وان يتوسعوا في بلاد الروم ، ويبلغوا
القاضي فارس وحدود الهند والصين ، ويحناخوا اسبانيا ،
في العقود الاولى من القرن الثامن . وبسبب ذلك بسطوا
سلطانهم على شعوب كثيرة ، وانصلوا بديارات عديدة ،
في اقل من قرن .

ولقد اثرت هذه الفتحاحات على المسلمين خيراً كثيراً ،
فحفل بيت المال بما ورد عليه من الفيء والحراج والجزية
والزكاة . وانفقوا منه على تعزيز الجيوش ، وانشاء المشاريع ،
وتوفير الرواتب ، واحلال حالة الفقر . ونمت الثروات
الحاجة من املاط الحروب ، وسعة الممتلكات ، وضخامة
الرواتب ، وازدهار الاعمال ، فنشأت طبقة غنية بنت
التصور ، وغرست الجنائن ، واقتنت الرياش ، وتزينت
بالملاهي ، وتعمت بالموائد ، وتفننت بضروب اللذات ،
فازدادت الرفاهية ، وارتفع منوى العيش . اما فيما يتعلق
بالادارة فقد كان النبي هو الذي يقضي في امور المسلمين
بجامعة ، وعلى ذلك جرى خلفاؤه الراشدون ، الا انهم
استعانوا في حكم الامصار بالقواد الذين قهروها ، فكانوا
ولاة عليها من قبل الخليفة ، على ان اتسع الفتحاحات في العصر
الاموي وتفرع المصالح استلزم توزيع المهام ، فاستقلت

شؤون الولاية والقيادة والفضاء واجباية تباعاً في الامصار الكبرى ، وتولى كلا منها مكلف من قبل الخليفة . اما الشؤون الادارية الفنية فقد تركها العرب في ايدي الموظفين الذين طامحوا تولوها ، لاستغاثهم عنها بالحروب وتوثيق الحكم . وقد بقيت الدواوين في كل مصر بلغت المحلية حتى عهد عبد الملك بن مروان . واذ شعر العرب باستقرار نسي في الاحوال تفرغوا لتنظيم الاداري ، فقللوا الدواوين الى العربية ، واقلوا على الاحلح المعماري فبنوا المساجد ، وشادوا القصور ، ورفعوا الحصون ، وخططوا المدن ، وفنحوا الطرقات ، وشقوا الترع ، وبنوا القناطر ، واجروا ايامهم ، وغرموا الجنان . وكان اشد الامويين عناية بالعمارة الوليد بن عبد الملك (٧١٥) . واذ تكاثرت الاموال بين ايدي الخاصة طلبوا الاناقة واليسر ونشدوا الراحة واللذة ، وانشأوا حلقات العلم ومجالس الادب . وهكذا ما كاد القرن الاول للعهد الجديد يتصرم حتى بدت في سماه العرب تباشير حضارة جديدة .

كانت اولى المشاكل الكبرى ، بعد وفاة النبي ، تعيين خلف له . فقد توفي النبي ولم يعين خلفاً له - على الاشهر - ولا اوصى بكيفية الانتخاب ، بل ترك الامر - على ما يبدو - شورى بينهم ، يعالجونه على نحو ما جروا عليه في جاهليتهم . فكان ذلك سبباً في وقوع الخلاف بين اتباعه . واول ما شب الخلاف بين المهاجرين

والانصار ، واذا شققت المهاجرون بالامر ولوا ابا بكر بالشورى . على ان تولي الخلافة في عهد الراشدين لم يجر -- من بعد -- على نحو معين . فقد تسلمها عمر بالوصاية من ابي بكر ، وظفر بها عثمان بالانتخاب من بين مجلس معين ، وانتقلت الى علي بالمبايعة . واذا استخلصها الامويون من الحسن بن علي استأثروا بها . على نحو من الوراثة السلية . وبرزت على الاثر الفروق الخفية بين وجهات النظر ، ونشأت منها اربعة احزاب سياسية كبرى : احدها يقول بالتعيين ، ويندب الى ان الخلافة لعلي بن ابي طالب نصاً ولاينائه من بعده ؛ وهو الحزب العلوي . والثلاثة الباقية تقول بالانتخاب ، وهؤلاء يختلفون : فالهاشميون يشترطون في الترشح ان يكون هاشمياً ، والامويون يكتفون بان يكون قرشياً ، اما الخوارج فلا يشترطون فيه الا الاسلام والكفاءة الشخصية . وعليه فقد تركز الفكر السياسي في هذا العصر حول مسألة الخلافة ، وكان الخلاف فيها بين ارباب التعيين وارباب الانتخاب ، وفيما بين ارباب الانتخاب : بين من يدعون بالاطلاق ومن يقولون بالحصص ، وفيما بين ارباب الحصر : بين من يحصرها في هاشم ، ومن يطلقها في بطون قریش . وقد دافع كل من هذه الاحزاب عن وجهة نظره ، باللسان آناً وبالسيف آناً آخر ، واصطدمت الحجة بالحجة ، واحتمك الرأي بالرأي ، فكانت -- من ثم -- الناحية

السياسية من الحياة حية شيطنة .

أما من حيث الناحية الاجتماعية ، فإن العرب ، إذ انتشروا في الأمصار على أثر الفتوحات ، استنكفوا أول الأمر من مخالطة الأمم المتهورة . حتى إذا استقرت بهم الأحوال ، واخذوا من جانبهم بشؤون الحضارة ، واخذوا الأعاجم من جانبهم واعتناق الإسلام ، جمعهم بالموالي جامع الدين ، وغلطهم بهم حكم الجوار ، وقربت بينهم مصالح الحياة . وإذا ذلك ازداد إقبال العرب على الزواج من الأعجميات ، ونشأت بينهم صلات القرابة ، واخذت الفروق تهنون والعري توتق ، مما أدى إلى تفاعل منتج في الكثير من الشؤون الاجتماعية والحلقة ، والاعتبارات الفكرية والروحية . اخذ العرب من هؤلاء الأعاجم الكثير من مظاهر عرائسهم : فتلذذوا في تخطيط بيوتهم ، وتزيين مقبباتهم واختيار أزيائهم وتخصير طعماهم والتاس هههم ، وتأثروا بهم في الكثير من عاداتهم وميولهم وأذواقهم . هذا في حين اخذ الموالي عن العرب قبا اخلدوا - امرين هامين للغاية : أحدهما الإسلام الذي حرص المسلمون على نشره إلى توجهم ، والثاني العربية ، وهي لغة هذا الدين ولسان الدولة الجديدة . ولم يمض طويلا من الوقت حتى انتظمت هذه الحضارة المركبة إلى جانب هذا الدين ، وهذه اللغة ، فنشأ من ذلك مجتمع جديد عربي اللسان ، إسلامي الدين ، أعجمي الحضارة .

النشاط العلمي الجديد

كان الدين الجديد حافزاً فعلاً لحركة فكرية واسعة تناولت جمع القرآن ، وتفسير الآيات ، ورواية الحديث ، وتعميم القراءة والكتابة ، وتدوين قواعد اللغة ، وكتابة السير والمغازي ، وإنشاء حلقات التعليم في المساجد . فالحركة الفكرية في هذا العصر كانت منبثقة من العامل الديني بوجه الأجل ، وموجبة في خدمة الدين على الأخص .

(١) جمع القرآن وتفسيره

القرآن هو دستور الدين الجديد ، وقد نزل منجماً ، وحفظه الصحابة نياً ، ودوتوا بعضه على عصب التخييل وعظام الاكتاف ومفاتيح الأحجار . واد أخذ هذا الجيل الناهض في الانقراض لا سيما بسبب الاستشهات في حروب الردة . تخوف عمر بن الخطاب من وفور تحريف في القرآن ، أو تباع بعض آياته ، فأشار على أبي بكر بجمعه وتدوينه . فلكأ أبو بكر تخرجاً مما لم يفعله النبي . لكن عمر أبان له وجه الخطر في الاكتفاء بالرواية ، ووجه الحكمة في الجمع والتدوين في الحال ، فاقنع أبو بكر بصواب رأيه واستند بهذه المهمة إلى زيد بن ثابت ، أحد كتبة الوحي ، فتم ذلك الأمر على يده . على أنه ياتسع الفتوحات في عهد عثمان ، وانسباح المسلمين في اقضار ثائرة ، عمده بعض الحفظة إلى تدوين ما حفظوه وما سمعوه من آيات القرآن

حرجاً عليها ، فتعددت بذلك المصاحف ، واختلفت من بعض الوجوه . فحشي عنها مئة الأمر ، وأقم معالجته بحكمة ذكية ، فاستخدم نسخة عمر التي كانت في حيازة زوجته حفصة ، واستنسخ منها نسخاً أرسلها إلى الامصار على أن تكون المرجع الوحيد ، ثم أمر بإثارة المجموعات الأخرى فحرق . وبذلك سلم القرآن من التغيير . وبقي نصاً واحداً إلى اليوم .

والقرآن هو مرجع المسلمين في أمور الدين والدنيا جميعاً . فقد نصّ على العتد والفرائض ، وقيد شؤون المجتمع بتشريع مدني شامع . فعين الخلال والحرام ، وميز بين الفضائل والردائل ، وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر . لكنه لم يتعرض للتفصيل والكيفيات أحياناً ، فالتمس ذلك فيما كان الذي يبسطه المستفيين ، وفيما كان يقوم به هو بالفعل . مثال ذلك أن القرآن فرض على المؤمنين الصلاة ، لكنه لم يبين أوقاتها ، ولا أوضح كيفية القيام بها ، وإنما أخذ ذلك عما كان يفعله النبي . وجاءت من ثم هذه الأهمية الكبرى للحديث النبوي ، وغداً بذلك المصدر الثاني من مصادر التشريع .

والثالث كان القرآن قد نزل بلفظ القوم ، إلا أنهم لم يفهموا كل ما جاء فيه فهماً واحداً ، لما بين أفراد الأمة الواحدة من تفاوت في الاستعداد العقلي ، وما بين الآيات القرآنية من عناية في وضوح الدلالة . فقد كان من

الآيات ما يعالج شؤون الآخرة ، وهذا الموضوع بطبيعته
غير الفهم ، وكان منها ما يتصل بشاسيات خاصة لم يرد
تفصيلها ، فتعذر استيعابها على من لم يلم بتلك الشاسيات .
هذا فضلاً عما هنالك من فروق عادية في معرفة منارات
اللغة ، وتعايورها المجازية ، والعلم بعادات القبائل العربية
وتقاليدها الاجتماعية . لذلك نشأت الحاجة الى التفسير
والتعليم ، لاسيما في الامصار ، حيث انتشر الاسلام بين
الاعاجم . فقد كان الكثير من امور هذا الدين الجديد
غريباً عنهم ، بعيداً عما عرفوه وأفقوه . فاحتجوا الى من
يسطه لهم ، ويوقهم على اصوله ودقائقه . ولقد كان النبي
في عهد البعثة هو المعلم . ثم قام بذلك - من بعده -
جماعة من الصحابة . حتى اذا انتشر العرب في الامصار ،
وحملوا معهم هذه الرسالة ، كانت حاجة المستعدين في
الاسلام الى التفسير والتعليم اشد . فانشئت لهذا الغرض
الحلقات في المساجد ، ونعمد التعليم فيها تحية من العلماء
والعارفين .

(٢) رواية الحديث ومحاولات تدوينه

واذ كان القرآن المرجع لامور الدين والدنيا ، ولما كان
الكثير من احكامه قد جاء بجملاً ، كان الرجوع الى اقوال النبي
وتفاصيل حياته ضرورة قصوى . اذ التمس فيها تفصيل ما اجل
من الاحكام ، وتقرير ما ترك من الترائن والمناسبات . وهذا
الذي رووه بما قاله النبي وما فعله ، او قرره ورضي عنه

عُرف - من بعد - بالحديث . على ان البعض منه قد رواه
 الصحابة عن النبي مباشرة مما سمعوه منه او شاهدوه ،
 والبعض الآخر مما سمعه التابعون من الصحابة وشاهدوه
 من اعمالهم وحقوقه من احكامهم . وبذلك غدا الحديث
 مصدراً هاماً من مصادر التشريع وقد عرف ايضاً بالسنة .
 ولقد كان حربياً بالحديث ان يجمع ويدون في عهد النبي
 او الصحابة ، الا ان شيئاً من ذلك لم يحصل خشية ان
 تلبس الاحاديث - عند البعض - بالآيات المنزلة . ولقد
 عزز هذا الاحجام ان النبي الذي اتخذ كتابة الوحي لم
 يسمع بتدوين ما لبس بوحي . وهذا الاحجام عن تدوين
 الحديث في عهد النبي ادى الى تكاثر وضعه فيما بعد ان
 سهر او عمداً . وبلغ الوضع حداً فاحشاً على اثر اتساع
 الفتوحات ، وتكاثر العناصر الاعصية في الاسلام ، وقيام
 الحفومات السياسية بين الاحزاب ، ونشوء الفرق الدينية ،
 والشعور بالحاجة الى التوسع في التشريع بعد الامعان في
 الحاضرة . وهذا دعا لحفاظ الحديث ورواؤه الى الجدة في
 تلافي الامر قبل اختلاطه ، فاستلطوا اسناد الحديث الى
 من روي عنهم على سبيل التسلسل ، والتحقق من نزاهة
 رواه وصحة ايمانهم واستقامة اخلاقهم . فكانه من ثم التعرّيج
 والتعديّل .

على ان الميل الى تدوين الحديث بقي رغبة ملحة عند
 بعض حفاظه نظراً لاهميته البالغة في التفسير . فدونوا شيئاً

منه - على تقييد الرأي السائد لذلك . واول ما اشتهر
التدوين عن عبد الله بن عمر في الصدر الاول . ثم تكاثر
في عهد التابعين ، لكنه لم يتعد المخطوطات الفردية . واول
من قام بتجاوله واسعة النطاق لجمع الحديث وتدوينه - فيما
نعلم - الخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز وذلك في مستهل
القرن الثاني . فقد روت المصادر انه كتب الى عامله على
المدينة : ابي بكر محمد بن عمر الخزيمي ان يجمع الاحاديث
ويدونها ويرسل بها اليه . لكننا لا نعلم - اليوم - من
امر هذا المجموع شيئاً . وغالب الظن ان ذلك لم يتيسر
له قبل وفاة عمر ، فامسك عن تحقيقه بعيد ذلك . لكن
فكرة جمعه وتدوينه كانت - على ما يبدو - قد تبلورت
واخذت الهمم تنصرف الى تحقيقها بالفعل . فما توسط القرن
الثاني حتى كانت بعض المجموعات قد ظهرت في مكة واليمن
ومصر والشام والكوفة وخراسان . وكان اجمعها واشهرها
كتاب مالك بن انس المعروف بـ « موطأ مالك » في المدينة
المنورة . وقد تم جمع الحديث ونقده وتعليقه بعد ذلك
في النصف الاول من القرن الثالث . واشهر مجاميعه
« صحيح مسلم » و « صحيح البخاري » .
والحديث ، فضلاً عن اهميته كمصدر من مصادر التشريع ،
اصل هام من اصول الثقافة الاسلامية . فقد كانت مرجعاً
من مراجع التفسير ، وأصلاً من اصول الفقه ، ومصدراً
من مصادر التاريخ ، ومستنداً من مستندات المناهج النقدية .

وبذلك فقد عُدَّتْ علومه كثيرة ، ومهد الطريق لهذه
علمية واسعة في اذن الحضارة الاسلامية .

(٣) الاصلاح الفوقي

دوتن عرب الحجاز انهم بالخط السرياني على
اثر نونى العلات التجربية بينهم وبين الاراميين
في الشام والعراق ، قبل ظهور الاسلام . فجاء الاسلام
وفي الحجاز عدد من المكرين بحسن القراءة والكتابة ،
استعان النبي ببعضهم لكتابة الوحي ، منهم علي وعمر
وطلحة وعثمان وزيد بن ثابت . وقد غني النبي - فبا عني -
بتعليم القراءة والكتابة بين اتباعه ، بعد ان استقام له الامر
في المدينة . وكان من جملة التدابير التي اتخذها لتحقيق هذا
الغرض ان اطلق مراح كل امير من امري مكة استطاع ان يعلم
عشرة من حبيبات المدينة القراءة والكتابة . ويجري الراشدون
على هذا النحو من التشجيع ، فقاموا الخلفاء في المساجد ،
وحثوا الناس على طلب العلم . وتكاثر هذه الخلفاء في الاعصار
في العهد الاموي ، فلم يمتض ضوئهم من الزمن حتى كانت
القراءة والكتابة قد انتشرة انتشاراً واسعاً في اوساط الشعب .
على ان الاجيال العربية النشطة في الاعصار لم يكن لها
من صحة المنهكة الموقية ما كان لسلف ، فلهاك بالمستعربين
من الاعاجم ، فكانوا اذا قرأوا القرآن وقعوا في حن قبيل .
فبعد لذلك بعض مفكري العصر وفي طليعتهم ابو الاسود
الدؤلي - وقيل باشارة من علي بن ابي طالب - الى

خط قواعد الاعراب مستعينين بالبحر السرياني . وكانت
 اول ما فعلوا ان ميزوا بين المرفوع والمنصوب والمخفوض
 بنقط رسموها فوق الحرف او امامه او تحته . ثم ان
 المستعربين - على الاخص - وجدوا صعوبة في التمييز بين
 الحروف المتشابهة بالرسم كالباء والتاء والياء ، او الجيم والحاء
 والهاء . فعمد نصر بن عاصم ، بأرشاد الجعاج بن يوسف ، الى
 التفريق بينها بنقط مفردة او مزدوجة فجعل فوق الحرف
 او تحته . واذ التبت نقط الاعراب بنقط الاعجام كتبت
 الثانية بحرف من لون الحرف ، والاولى بحرف من لون آخر .
 وغت بذلك الخطوة الاولى في سبيل تدوين القواعد
 واصلاح الخط .

(٤) الانتعاش الادبي

ولقد اثر الحدث الاسلامي ايضاً في الحياة الادبية اذ امتدت
 الحاجة . لاسيما بعد اتساع الفتوحات - الى النور ، وكان
 الشعر في الجاهلية عليه اغلب . ذلك ان مصالح الدولة الناشئة
 استتبع كثرة المراسلات ، وتعدد الخطب الدينية والسياسية .
 وعلقت رغبة الناس بالاحداث الكثيرة المتلاحقة فرووا اخبارها ،
 وتناقلوا انباءها ، وقصوا سير ابطالها . وخذت في الوقت
 نفسه روح الشعر . ولو ان حين - لاستغال الناس عنه
 بالقرآن واخبار النبي واحاديثه ، ولأنه كان اداة لاغراض
 ابطلها الاسلام كالتفاخر والتهاجي ، وما ينجم عنها من
 انعاش للعصية ، واتارة للاحقاد ، واذكاء للخصومات .

على ان الشعر عاد فانتعش في القرن الثاني ، والتخلف
سبيلين مختلفين : توتّم الاول سياسة العصر ، ونطق
بلسان الاحزاب السياسية مدحاً وهجواً ، ونسل الثاني الى
المجتمع الجديد ، فوصف افراحه واتراحه ، وصور بذخه
ولهوه . اما الشعر السياسي فقد انتظم في اربع جبهات تبعاً
للاحزاب السياسية الاربعة : فتناصر الامويين الاخطل ،
وايد العلويين الكميت ، وظاهر الخوارج الطبري تمام ، وناضل
عن الانصار وآل هاشم عبيد الله بن قيس الرقيات . وكان
كل من هؤلاء الشعراء ومن حازبه يؤيدون حق صاحبهم في
الحلافة ، فيسندونه ويحملون على خصومه . وكان كل
واحد من هذه الاحزاب يبحث شعراءه ، يشق الوسائل ،
على المنحى في القبول والاكذار منه . واما الشعر الغزلي
فقد جرى في اتجاهين : الاول حضري اباحي عالم حياة
الهدوء والترف التي تخلفت عن ضخامة الترواح الحامية ،
والثاني بدوي عذري صور الالام المكبوتة والحب اليأس .
وقد نشأ الاول في شعر عمار بن ابي ربيعة وزموره ،
ونجلى الثاني في شعر جميل بن معمر وسائر العذريين ، وعليه
فقد كان الشعر في هذا العصر يمثل النضال الحزبي ، والتبذل
الاجتماعي ، والعفة البدوية ، في آن واحد .

(هـ) التاريخ - السير والمغازي

ومن مظاهر الحركة الفكرية في هذا العصر التدوين التاريخي .
فقد شملت موضوعين جليين : الاول سيرة النبي ، وما اتصل

بها من أخبار الصحابة . والثاني وصف المغازي ، وأخبار
الفتوحات ، ومآثر القواد . وكان الخافز الأهم إلى تدوين
السيرة إنما هو الألهام بحياة النبي للاقتداء به ، والاعتداء
بتفاصيل حياته إلى وجه الصواب في التفسير والتعليم . أما
الفتوحات فقد دونوها اعتراضاً بالمعصر العظيم الذي أحرزه
الإسلام ، ووفاء بأعمال البطولة لأعلامه ، ورغبة في لزوم
العدل عند وضع الأحكام وضبط الإدارة . ولئن كانت
مدونات هذا المعصر التاريخية لم تصل إلينا كما هي ، إلا
أننا مؤلفات المعصر العباسي قد اعتدنا ونقلنا عنها . هذا
ما فعله ابن هشام في « السيرة » ، وابن سعد في « الطبقات » ،
والواقدي في « المغازي » ، والننوحات .

•

ينبغي لنا من ذلك كله أنه قد انبثق من الإسلام
حركة فكرية منشعبة تناولت القرآن وتفسيره ، وأحدثت
وروايته ، واللغة ومشاكلها . والأدب وفنونه ، والتاريخ
وفروعه . فكانت أولى النهضة الفكرية في الإسلام
منبثقة من التعليم الجديد ، موجية في نشره وخدمته
مبادئه .

مراجع حديثة للتوسع

•
احمد امين - فجر الاسلام :

الباب الثاني : الفصل الاول : بين الجاهلية والاسلام .

الباب الثاني : الفصل الثاني : مراكز الحياة العقلية .

الباب الخامس : الفصل الاول : الحركة العلمية في القرن الاول .

الباب السادس : الفصل الاول : القرآن وتفسيره .

الباب السادس : الفصل الثاني : الحديث .

— ضحى الاسلام (٣) —

— الباب الثالث : الفصل الرابع : اخذ الحديث والتفسير .

فيليب حتي . تاريخ العرب :

الفصل السابع : الحجاز عشية ظهور الاسلام .

الفصل الثامن : محمد رسول الله .

الفصل اخادي عشر : عمر الفتح والتوسع .

الفصل الخامس عشر : ادارة الممتلكات الجديدة .

الفصل العشرون : السياسة والاجتماع في العصر الاموي .

الفصل اخادي والعشرون : مناحي الحياة الفكرية

في العصر الاموي .

حسن إبراهيم حسن - تاريخ الاسلام السياسي

- السنن النبوية ، اثر الاسلام في العرب .
- الحضارة العربية في عهد الخلفاء الراشدين .
- الحضارة العربية في عهد الخلفاء الامويين .
- عثمان ونحوه انصف .

محمدي زيدان - تاريخ التمدن الاسلامي (١)

- الدولة الاسلامية ، انتشار الاسلام .
- الفتح الاسلامي .

- تاريخ التمدن الاسلامي (٢)

- نظام الاحتياج في المملوك الاسلامي .

- تاريخ اديب اللغة العربية (١)

- اللغة والانشاء في عصر الراشدين .
- المعول الاسلامي .

الفصل الثاني

تسرب الفكر الدخيل

الجو الفكري في الامصار

كانت الامم التي قهرها العرب في الشام والعراق ومصر وفارس قد قطعت شوطاً بعيداً في مضمار الحضارة ، فكانت كل منها ذات حظ من النظام المادي والعمارة الاقتصادية والرفق الاجتماعي والتقدم العلمي . على ان الاتجاه العلمي فيها لم يكن واحداً ، ولا كان منشراً في كل مكان على نسبة واحدة ، بل كان بالاحرى - ينبعث من مراكز معينة ، وينتقل على نسبة متفاوتة . وكان بعض هذه المراكز دينياً مذهبياً ، والبعض الاخر علمانياً تقافياً ، ومنها ما غلب على مناهجه الاستدلال البرهاني ، ومنها ما غمر اساليبه التأمل الروحي .

وكان من اهم المراكز العلمانية جامعة الاسكندرية ، تحول اليها النشاط الفكري بعد ان اخذ في الانحلال في بلاد اليونان ، واستمرت في نشاطها وحيويتها حتى اواخر القرن السابع . وقد كانت مجهزة بكتبة كبيرة ومرصد

للفلك ومختبرات علمية متنوعة ، وكانت تعنى بالعلوم الرياضية
 والطبيعية ، وبالآداب والفنون والفلسفة . ونظراً لشهرتها
 وتوسط موقعها بين الشرق والغرب اتىها الطلاب على
 اختلاف مذاهبهم ومشاربهم من كل حدب وصوب ،
 جازوها يحملون اليها آثاراً من تفكيرهم وتزعانهم ، وعادوا
 منها متأثرين بطابعها ومناهج التفكير فيها . وقد عرف
 من علمائها شخصيات ذوو شهرة عظيمة ، منهم ارسطيدس
 في الطبيعيات ، وجالينوس في الطب ، وبطليموس في
 الفلك ، وافلوطين في الفلسفة . وكان من هذه المراكز
 العامانية في شمال الديار الشامية مدرسة حران . فقد عنت
 بأشأت من المذاهب الفلسفية والنزعات الفكرية شرقية
 وغربية ، عمل اعلامها على المزج بينها والتوفيق بين
 مبادئها . وقد خصوا بضائهم علم الفلك لصلته بالكواكب
 التي يعظمون شأنها ، فبلغ هذا العلم على يدهم شأواً بعيداً .
 وقامت في غربي فارس ، منذ عهد الساسانيين ، مدرسة
 جنديسابور المشهورة التي عنت ، في الدرجة الاولى ،
 بالطب والعقاقير ، وقد كان التعليم فيها مقروناً بالاختبار
 اذ كان فيها مستشفى كبير لعلاج المرضى ، وتيسرها ،
 بحكم توسطها في الموقع ، ان تجمع بين علم اليونان وخبرة
 افنود في الطبابة واحصول المعاينة والعلم بخصائص العقاقير .
 اما المراكز العلمية الدينية فكان جلها في مجوف الهلال
 الخصيب . على ان بعضها كان تابعاً للمذهب النسطوري ،

والبعض الآخر المذهب اليعقوبي . وكان بين الفريقين منافسة شديدة في اعتبارات لاهوتية نشأت في الأصل من اختلافها في طبيعة المسيح . هذه المنافسة حملت كلا من الفريقين على دوس الفلسفة اليونانية ، وتلمس المبادئ التي يستطيع بها أن يؤيد وجهات نظره . لذلك أقبل الرهبان النساطرة في الرها وتصيبين ، واليعاقبة في رأس العين وقتسرين ، على ترجمة المؤلفات الفلسفية اليونانية إلى السريانية ، وعمل كل فريق على تبني ما يلائم مبادئه منها ، وعلى اقتباس ما يصلح مستنداً للرد على الفريق الآخر . وهكذا ، ففي الوقت الذي كانت فيه رسالة محمد تنبعث من الحجاز ، والعرب ينطلقون بها في اتجاه الامصار ، كان الجو الفكري في هذه الاقطار حافلاً بأنواع من الحضارات ، واحتاف من العلوم ، واللوان من العقائد الدينية والمذاهب الفلسفية .

ولقد اجتاحت العرب هذه البلدان ، واخضعوها لحكمهم ، ونشروا فيها دينهم ولغتهم . ولكن نشاطهم الفكري بقي موجهاً ، طيلة القرن الاول للهجرة ، نحو الحاجات العملية التي نجمت عن انتقالهم الى تلك البيئات الجديدة . فكان من الطبيعي ان يتفرغوا أولاً لنشر الرسالة ، وتعميم القراءة ، ورواية الحديث ، وتدوين قواعد اللغة ، وكتابة السير والمغازي . وان يفضوا - ولو الى حين - عن العلوم العقلية التي كانت هذه البلدان تخرجها . على ان

الحاجة لم تلبث ان دعت الى العناية بشك العلوم المتصلة
 بشؤون المجتمع اتصالاً مباشراً ، مثل الطب والحساب
 والنجوم . وكان قد ترب اليهم من حقائقها الشيء
 الكثير عن طريق الاحتكاك بالموالي فعرفوا فوائدها ،
 وتحققوا من جزيل منافعها .

الاقبال على الترجمة والنقل

يتعذر علينا ان نعين بالضبط الوقت الذي حصل فيه
 النقل الاول الى العربية . فنحن نعلم ان العرب ، حتى في
 عهدهم الجاهلي ، قد نقلوا الكثير من معلوماتهم . لا سيما
 في النجوم والطب والعقاقير من جيرانهم الكلدان
 والاشوريين والفرس . يدل على ذلك ان الكثير من اسماء
 النجوم واعلام البروج واساطير الفلك مأخوذة من اصول
 كلدانية . وان الحارث بن كلدة ، طبيب الجاهلية
 الشهير ، كان يرحل الى العراق وغربي فارس لجمع المعلومات
 الطبية . هذا فضلاً عما ترب من ذلك الى العرب بطريق
 الاحتكاك والاقتباس . على ان هذا النقل لم يكن بحيث
 'محدث في الامة ارتفاعاً عاماً في مستواها العلمي .

وقد جاء الاسلام وحث على طلب العلم ، وشجع على
 الاستزادة من المعرفة . لكن العرب شغلوا في اول الامر
 بنشر الدين الجديد ، وفتح الامصار المتاخمة . ثم انتقلوا
 الى تنظيم المصالح الادارية ، والعناية بشؤون حياتهم
 الخاصة ، والاهتمام بما دعت اليه اوضاعهم الجديدة من

اصلاح ، نظير : تعمير القراءة ، وتعليم الكتابة ، ورواية
 الحديث ، وتدوين الفوائد ، وكتابة السير والمغازي ، وما
 سبقت الاشارة اليه بشيء من التفصيل . ولعل اول ما
 اولوه اهتمامهم من علوم الاعاجم تواريخ دولهم وسير
 ملوكهم . وذلك رغبة منهم في معرفة اساليبهم في الحكم ،
 وسياساتهم في مواجهة الامور ، وحل المضلات . فقد
 روت لنا المصادر ان معاوية كان ، اذا فرغ من مهام
 يومه ، يكلف قارئه ان يقرأ عليه فصلاً من تاريخ الفرس ،
 ويحدثه عنها بالعربية . على ان الحاجة لم تلبث ان مست
 الى العلوم الاعجبية الاخرى كالطب والحساب والنجوم .
 اما الطب فلعلاجة ما آلم بهم من امراض ، واما الحساب
 فلتبسيط الشؤون المالية ، واما النجوم فلتعيين الجهات ،
 وتوقيت الصلوات ، وتبسيط احوال الامساك والافطار في
 الصوم . ثم اخذ افقهم العلمي في الانساع بحكم ناموس التطور
 الحضري ، حتى شملت رغبتهم سائر العلوم المعروفة لعصرهم .
 والعلوم التي عني العرب بتلقاها ، في ايات حضتهم ،
 تحدثت اليهم من مصادر متعددة اهمها ثلاثة : يوناني
 وفارسي وهندي . فقد اعتمدوا اليونان في الفلسفة والطب
 والرياضيات والاجتماع وعلوم الطبيعة ، واستعاروا بالفرس
 في التنظيم الادارية والاداب العامة والالتجاء الزهدي ،
 والتفتوا الى الهند في معالجة الامراض وخصائص العقاقير
 واحول الحساب ومبادئ التصوف وشؤون التنجيم ،

ونقلوا عنهم وعن الفرس الحكم والقصة والاساطير
والاقوال الماثورة . وكانت صلة الوصل بينهم وبين اليونان
- اول الامر علماء السريان ، وبينهم وبين اليهود ادباء
الفرس . ثم استغنوا تباعاً عن الوسطة ، وغدا اتصافهم
بالتفكير الدخيل مباشراً .

بدأت طلائع هذه الحركة في العصر الاموي ، ونشطت
في اوائل العصر العباسي ، ونضجت في واسطة . كانت
في العصر الاموي على نطاق محدود لأنها كانت ثمرات
جهود فردية ، يوصل بها اصحاب الى امتداد رزق او نيل
حظوة . من شواهد ذلك ما نسب الى خالد بن يزيد من
الاشتغال بعلم الكيمياء والتنجيم ، بعد ان اخضع حقه في
الخلافة . قيل انه درس الكيمياء على راهب يوناني اسمه
ماريانوس استقدمه من الاسكندرية لهذا الغرض ، وانه
امر بنقل كتب في هذا العلم الى العربية ، واشتغل في
محاولة تحقيق حبر الفلاسفة واكسير الحياة . ومن ذلك
ان ماسرجويه ، الطبيب الفارسي الاصل ، نقل في عهد
هروان بن الحكم كتاباً جامعاً في الطب هو المعروف
بـ « الكناش » . وضعه باليونانية قس اسمه ابراهيم ، ونقله
ماسرجويه الى العربية عن الترجمة السريانية . وان عمر بن
عبد العزيز عزز الفرع الطبي في انطاكية بان استقدم اليه نفوس
الاطباء من الاسكندرية ، وكثفهم - بعد ان استخار
الله - بنقل بعض المؤلفات الطبية الى اللغة العربية .

حركة الترجمة في أوجها

ما إن استتب الأمر لبني العباس ، وقبضوا على أزمة الأمور بيد من حديد ، حتى انصرفوا الى سائر شؤون العمران فنظموها ، وعملوا على اصلاحها وتوفيتها ، ثم اولوا العلوم الدخيلة غديتهم الحاجة وعملوا على نقلها ونعيمها . فقد كانت المنصور ، ثاني خلفائهم ، شديد الرغبة في علم النجوم ، فقتل في عهده عن الهندية الكتاب المعروف به الهند ، في الفلك ، ورسائل اخرى في الحساب عرف منها العرب نظام الارقام الهندية . وفي عهده أيضاً نقل كتاب كلية ودمنة عن ترجمته الفارسية ، وكذلك بعض المؤلفات الصينية عن اليونانية بطريق السريانية . وترسم الرشيد خطى المنصور في تنشيط العلوم واكرام العلماء ، فقتل في عهده كتاب اقليدس في الهندسة ، ومؤلف بطليموس في الفلك وهو المعروف بالمجسطي . على ان الحركة المباركة لم تبلغ اوجها الا في خلافة المأمون . فقد كان المأمون عالماً بزرراً ، وكان شديد الرغبة في الفلسفة ، عظيم التقدير لعلوم اليونان . فوقف جهوده العالية على الترجمة ، وحمل على توسيع نطاقها وتنظيم مجهودها . فبنى لهذا الغرض داراً خاصة سماها بيت الحكمة ، جهزها بمكتبة كبيرة ، وأنشأ فيها مدرسة للتعليم ومعهداً للترجمة . وقد استقدم الى بيت الحكمة ابرع المترجمين ، ووكل

أمرهم إلى حنين بن إسحق . فكان حنين يختار الكتب
ويقدمها إلى المترجمين . ويراقب أعمال الترجمة ويأذن بالنسخ .
وكثيراً ما كان يوفده المأمون إلى المدن الثانية يجمع
الكتب القيمة في مختلف المواضيع .

وكان في العالم الإسلامي - فضلاً عن بغداد - مراكز
أخرى للدروس والنقل منها مدينة مرو في أواسط فارس ،
وقاعدة جندبشور في غربها ؛ غلبت على الأولى العناية
بالرياضيات والفلك ، وانقطعت الثانية إلى الاهتمام بشؤون
الطب والمقايير . وكانت كلتاهما من أهم المراكز بين الهندية
والعربية . ثم إن حوران كانت من أهم المراكز التي غلبت
على الترجمة . نولى أمرها في أوج شهرتها ثابت بن قرة وابنه
سنان بن ثابت ، وتم فيها نقل كثير من الكتب اليونانية
في الفلك والطب والفلسفة إلى العربية . ولعلها كانت
السابقة ، بين معاهد الترجمة ، إلى النقل المباشر عن اليونانية .
وكان أشهر النقلة عن الفارسية : ابن المنفع ، وعلي بن
زياد التميمي ، والحن بن سهل ، ومحمد بن جهم البومكي
وغير واحد من آل نوبخت . وبرز من نقل عن الهندية
إبراهيم الفزاري مترجم السند هند . وخير من ترجم عن
اليونانية والسرانية حنين بن إسحق وابنه إسحق بن حنين ،
وقسطا بن لوفا ، وثابت بن قرة ، ويحيى بن عدي ، وعديدون
من آل مجتیشوع وآل ماسويه . وكان النقل أولاً لعلم
الطب والنجوم والحساب ، ثم تطرق إلى سائر فروع

الرياضيات والطبيعات وانتهى أخيراً إلى الفلسفة وعلم المنطق .
 واستمرت حركة الترجمة بعد عهد المأمون نشيطة موفقة ،
 إلا أنها لم تبق مأجورة ، بل تحورت وقامت على الرغبة
 الشخصية واللذة الفردية . ذلك أن مواصلة الاشتغال بهذه
 العلوم كانت قد ولدت عند هواتها لذة عقلية وقوية ، فما استهل
 القرن الرابع حتى أخذت الحركة العلمية في النضج ، وغدت
 الترجمة مردفة بالتعريفات والشروحات ، وبدأت المؤلفات في
 هذه المواضيع تظهر أولاً بصورة دراجات قصيرة في موضوعات
 محدودة ، ثم بشكل مؤلفات جامعة فيها اقتباس واجتهاد ،
 وتحليل ونقد ، وتنظيم وتبويب ، واستنباط ووضع .
 وهكذا انبسر للعرب في وقت قصير ، وبفضل تركيز الجهود
 أن يستوعبوا تراثاً عكرياً انجسته ثلاث حضارات راقية .
 فقد اقتبسوه وقلنوه ، وانشأوا من خلاصته وخلاصة جهودهم
 نهضة علمية رائعة ، ظهرت آثارها في ميادين علمية مختلفة ،
 ومذاهب فلسفية مثبانية . وبانساع هذه الحركة العلمية
 ازدادت المعارف ، وغدا الروح العلمي ، وانسقى أسلوب
 التفكير . وأخذت ، من ثم ، مجساري الفكر تتوسع
 وتفتق ، واصناف العلوم تتفرع وتستقل .
 وقبل أن نشأ الكلام في التقدم العلمي إجمالاً ،
 سنقف ، وقفة قصيرة ، عند علمين من علوم العرب ، كانا
 من سبقها إلى الظهور والتبلور ، هما علم الفقه
 وعلم الكلام .

مراجع حديثة للتوسع



جرجي زيدان تاريخ السند الاسلامي (٣)
الانوار المكننة، العرب والعلوم الحديثة،
الكتب التي ترجمت.

فريد الرفاعي - عشر المأمون (١)

الحياة المظلمة في العصر العباسي.
الحياة العلمية في عصر المأمون.
الكتب المنقولة.

فيليب حتي تاريخ العرب

الفصل الحادي والعشرون : حضارة الحياة
الفكرية العلم.
الفصل الرابع والعشرون : الحاسيون في عصر المهدي.
الخلاصة الفكرية.

احمد أمين - فجر الاسلام

الباب الخامس - الفصل الثاني : مراكز الحياة العقلية.
- ضحى الاسلام (١)
الباب الثاني - الفصل الثالث :
الثقافة البيزنطية الرومانية.

الفصل الثالث

التشريع المدني وأصول الفقه

أصول التشريع الأولى

كان التشريع المدني من أهم ما شغل مفكري الإسلام بعد أن انتشروا في البلدان المفتوحة ، واخذوا من حضارة الأمم المتطورة بحظ . ذلك أن نصوص القرآن التشريعية وإرشادات النبي كانت ، في عهد الرسول ، وافية باغراض الحياة العامة في الحجاز وسائر أنحاء الجزيرة . فكانوا ، حيث جاء النص مجزئاً ، يلتمسون التفصيل فيما حدث به النبي أصحابه ، أو فيما رأوه يفعله أو يرضى عن فعله . لكن النصوص ، مهما تناهت في التفصيل ، لا يمكن أن تشوعب ظروف الحياة برمتها ، لأن الأولى محدودة مقررة ، والآخرى نامية متطورة . وقد شعر بذلك كثيرون من رجالات الإسلام في الصدر الأول ، بعد عهد صاحب الرسالة ، وعمدوا إلى الاجتهاد والاستعانة بالرأي فيما لم يعثروا فيه على نص في القرآن ، أو خبر في الحديث . ومن أول ما جابههم من هذا القيل تعيين

تخلف للنبي . فالتفتي .. على الاشهر - لم يعين خلفاً له ،
ولا اشار الى كيفية تعيين ذلك الخلف . فلبأ الصحابة في
ذلك الى الرأي ، فاختاروا الشورى أولاً ، ورضوا بالتعيين
ثانياً ، وآثروا الانتخاب من مجلس معين ثالثاً ، وعمدوا
الى المجاعة رابعاً . جروا في ذلك قياساً على ما وقع
للعرب قبل الاسلام ، على اعتبار ان ما لم يطله الاسلام
فقد رضي عنه .

واذن فقد كان مرجع التشريع في الصدر الاول :
القرآن ، وهو الكلام الذي تلقاه النبي وحياً ، والسنة ،
وهي ما حدث به النبي اممها وما روي انه فعله او
رضي عن فعله . على ان تشعب مناهج الحياة وتنوع
احداثها ، اضطرا حياء الشريعة احياناً الى الاستعانة
بالرأي ، لما لم يجدوا في الكلام المنقول ، ولا في الحديث
المأثور ، نصاً صريحاً يحكمون به ، فلبأوا الى القياس ،
وطبقوا ، عن طريقه ، الشريعة بروحها . واشتدت الحاجة
الى القياس ، وازداد اللجوء الى الرأي ، بازدياد التعقيد في
شؤون الحياة ، واشتداد الاقبال على فنون الحضارة ،
الاسما في الاقطار التي بقيت فيها الحضارة الاعجمية راسخة
الاصول نظير العراق وفارس . وظهرت من ثم فروق
في مدى الاعتماد على الرأي او التمسك بنص
السنة . وانتظم ارباب التشريع فريقين اتفقا في تقديم
القرآن ، واختلفا من بعد ، فتوسع الواحد منهما في

قبول السنة ، وضاق بالرأي ، وهم اصحاب الحديث ،
وتشدد الثاني بشأن السنة ، وتوسع بالرأي ، وهم اصحاب
الرأي . وكان المبدأ الاول اعم في اقطار الجزيرة حيث
كثر تناقل الحديث ، وحافظت الحياة على صبغتها العربية .
وكان المبدأ الثاني اغلب في الأمصار حيث ضعفت رواية الحديث
وغلب على الحياة الطراز الاعجمي . ذلك لان السنة - بعد
القرآن - كانت ، على العموم ، وافية باغراض الحياة في الحالة
الاولى ، في حين انها لم تكن كذلك في الحالة الثانية .

الفقه والمذاهب الفقهية

الفقه - اشتقاقاً - بمعنى العلم والفهم . واول ما
أطلق اصطلاحاً على حفظ القرآن ورواية الحديث واجادة
التفسير ، فعرف الحفاظ والرواة والمفسرون بالفقهاء . وفي
الصدر الثاني غلب على هؤلاء لقب العلماء ، وشاع استعمال
« الفقه » للعناية بشؤون الفتوى ، واستنباط الاحكام ،
وقصر لقب الفقهاء على المعنيين بذلك . ثم اتسع مدلوله في
عهد العباسيين حتى شمل كل ما يتعلق بالاحكام الشرعية ،
من جهة النظر العقلي والاستدلال البرهاني ، في الوجوب
واحظر . كما في التحييد والتنقيح .

على ان اختلاف الحياة في الاوساط الاسلامية استتبع
تفاوتاً في مدى الحاجة الى الاستعانة بالرأي ، والاضطرار
الى استنباط الاحكام الجديدة . فقد كان نص الكتاب

والسنة واقياً - بصورة اجمالية - باغراض الحياة في الحجاز ، حيث لم تتعرض الحياة الاجتماعية لتطور كثير ، في حين كان اقل كفاية لمواجهة شؤون الحياة في العراق وفارس حيث تطورت حياة الاجيال الجديدة تطوراً عظيماً ، وجدة من ظروفها ومشاكلها ما لم يكن يقع عنه في الحجاز ، فضلاً عن سائر اقطار الجزيرة . لذلك انشطر الفقهاء الى فريقين كبيرين : « اصحاب حديث » يتشبثون بالقرآن والسنة ، ولا يلجأون الى الرأي الا عند الضرورات القصوى ، و « اصحاب رأي » يأخذون بالقياس في بصر ، لانه سبيلهم الوحيد الى وضع الاحكام الجديدة ، لتصرف القضايا الناشئة التي عر فيها النص الصريح . وقد كانت الحالة الاولى في الحجاز فنشأ فيه الفقه المالكي المحافظ ، وكانت الحالة الثانية في العراق فظهر فيه الفقه الحنفي السامع . ومذهب مالك بن انس (٧٩٥) القهبي يعتمد القرآن اولاً ثم يتوسع بقبول السنة ويتحفظ في الركون الى الرأي . ومذهب ابي حنيفة (٧٦٧) يعتمد القرآن اولاً كذلك ، لكنه يتحفظ في قبول السنة ، ويتوسع في المجوء الى الرأي . ولقد كان اهل الرأي يغالون في تفريع المسائل واقتراض ما لم يقع منها ، ماداً يكون الحكم فيه لو وقع . بينما اهل الحديث يتشنعون عن التفريع ، ويستكبرون افتراض الوقائع وتحمين الاحكام . وعليه فقد كان مأخذ اصحاب الحديث على اهل الرأي هذا الموقف

المرتد من السنة ، وذلك الاستسلام الى الظن والتخمين في
شؤون الشريعة . وكان مأخذ اهل الرأي على اصحاب
الحديث هذا الاعتماد على الرواية ، والثوق بالمروي ،
وذلك المعجز في القياس العقلي ، والاستدلال البرهاني ،
والاستنباط الفقهي . ولئن كان بين اتباع المذهبين مثل
هذه المشادة ، الا انه كلا من المذهبين كان اصلح في
منشئه ، وانفع في وسطه الاجتماعي ، لانه انما نشأ
وتكيف حسب الحاجة الغولية . اما اهل المغرب فكانوا
اكثر قبولاً للمذهب المالكي لقلة امماتهم في شؤون
الحضارة . فكانت حياتهم الى حياة الحجازيين اقرب ،
وكانت تشريع الحجازيين او الفقه المالكي - من ثم
وافياً بحاجاتهم . ملائماً لمناهج تفكيرهم .

ويجهد الامام الشافعي (٨٢٠) اخذت وجهات النظر
تتقارب . كان في حياه نزوعاً الى العلم والادب ،
فاستوعب جملة من العلوم ، وعالج عدداً من فنون
الادب ، فاستويت له ثقافة علمية وفنية رصينة . اما الفقه
فقد اخذه عن الامام مالك ، فكان لذلك اقرب الى
مذهب اهل الحديث . وعليه فقد هاله ، وهر في العراق ،
تحامل العلماء هناك على استاذته واتباع مذهبه . وكان قوي
الحجة ، فنجح في رفع شأن الحديث ، واعلاء مكانة حماته
فيما بينهم . وقد جازاهم - مع ذلك - في اقرار مبدأ
الاستدلال ، وايدم في اصل الاستنباط ، فبعاه تفكيره

الفقهي جامعاً بين اسي الاتجاهين . ثم انه خطا في هذا الاتجاه خطى واسعة ، فانشأ من الاحكام العامة التي اخذ بها اصحاب الحديث ، والمسائل الفرعية التي شغل بها اهل الرأي ، اصولاً شاملة ومبادئ جامعة غدت اساساً لمذهب جديد عرف به ونسب اليه . وقد عمم - الى ذلك - اصلاً رابعاً من اصول التشريع هو الاجماع ، فاعتبر اجماع المسلمين على الحكم في امر يضمن المصلحة للمسلمين اصلاً رابعاً ، جعله بعد القرآن والسنة ، وقدمه على القياس ، لما قد يستند اليه القياس - في رأيه - من حديث مقلون .

وتلا الشافعي تلميذه احمد بن حنبل (٨٥٥) ، وكان من اتباع اهل الرأي في العراق ، لكنه تلمذ على الشافعي ، وتأثر بدفاعه عن اصحاب الحديث فانقلب اليهم . واخذ بالنص - قرآناً وسنة - اخذاً شديداً ، وامتنع او كاد عن كل اجتهاد او قياس ، فبعاء مذهبه بحفظاً مقالياً .

ولئن كان مالك بن انس قد رتب الاحكام الشرعية في الموطأ ، ونسق ابو حنيفة في ، الفقه الاكبر . اشأت المسائل الفقهية فإن الامام الشافعي في تدوين الفقه مكانة خاصة ، لانه راعى في ذلك الاصول العلمية والتبويب المنطقي . فوضع الاستنباط الشرعي في الرسالة ، نظاماً حدد فيه دور كل واحد من الاصول الفقهية الاربعة ، وابتدع منهاجاً للقياس الفقهي لا يمس افضلية الكتاب والسنة .

ثم اردف ذلك كله بما ضبطه من قواعد ، وأوجبه من شروط . فنسق الأصول الفقهية في خمس مراتب هي :

- ١ . ما عاجه القرآن بنص صريح مفصل .
- ٢ . ما عرض له القرآن عرضاً عاماً فأوضحته السنة .
- ٣ . ما ورد في القرآن بحملا فجاء تفصيله فيما قاله النبي أو فعله أو فرده .

- ٤ . ما بينه الرسول مما لم يرد في القرآن نصاً .
- ٥ . ما نص القرآن على الاجتهاد في طلبه ، وعنى به ابو حنيفة الاجماع والقياس .

ثم تناول الباب الأخير مفصلاً فحدد مواضع الاجتهاد ومواطن الاستصحاب ، وقصر الخوض فيه على فئة من العلماء ، وإبان صلة ذلك كله بتصانيف المؤلفين . بذلك اعتبر الشافعي بحق -- واضح علم الأصول -- وجعل منه مقام ارسطو من علم المنطق ، والخليل بن احمد من علم العروض . فكما كان منطق الفلاسفة قبل ارسطو قائماً على الفطرة ، والنظم قبل الخليل مستنداً الى البديهة الفطرية ، كذلك كان استنباط الاحكام قبل الشافعي بالدليل الخطابي والاجتهاد الحدسي . وكما استقام اشعق علماء على يد ارسطو ، وانتظم العروض علماً بعناية الخليل ، كذلك استوى الفقه علماً بفضل الاعمام الشافعي .

ولعل الذي كان يروجوه الشافعي من تنسيق الاحكام الفقهية ، والتقريب فيه بين وجهات النظر ، ان يحل

المسلمين على تشريع موحد ، ويضع للدولة دستوراً واحداً
منجم الاحكام .

و « رسالة » الشافعي ، فضلاً عن ذلك كله ، تصل الفقه
بعلم الكلام ، لما في نضاعيقها من تحليل فلسفي للقضايا ،
ونسلس منطقي للاصول . فهي .. من هذه الناحية ..
مدخل علم الفقه الى علم الكلام .

مراجع حديثة للتوسع

أحمد أمين - فجر الإسلام

الباب السادس - الفصل الثالث : التشريع .

ضعى الإسلام (٢)

الباب الثالث - الفصل الخامس : التشريع .

مصطفى عبد الرازق - تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية

الفصل الثالث : الرأي واعتناؤه .

جرجي زيدان - تاريخ التمدن الإسلامي (٣)

المعنى الشرعية الإسلامية .

تاريخ أداب اللغة العربية (٢)

النوع الإسلامية الشرعية .

دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة أبو ريدة

الباب الثاني - الفصل الثاني : مذاهب الفقهاء .

الفصل الرابع الكلام والمسائل الكلامية

بوادر النظر الفلسفي

لم يكن هذا الميل الى التوسع في النظر الفكري مقصوداً على ناحية التشريع في الرسالة الجديدة ، بل تناول كذلك ناحية العقائد ، فحاول التوصل الى اسس العقلية ، والتعرف الى اصولها الفلسفية . ونشأت في وجه هذا الاتجاه ردة محافظة فكان من ذلك علم الكلام في الاسلام . على ان الكلام - كالفقه - لم ينشأ على سبيل الطفرة ، بل ظهر تباعاً بحسب الاحداث التي وقعت ، والظروف التي جددت ، والتطور الفكري الذي لم يكن منه بد ، وهذه حكايته :

نزل القرآن ففهمه المسلمون اولاً بظاهر معانيه ، وآمنوا بكل ما جاء فيه ايماناً مطلقاً . حتى اذا قصرم القرن الاول للهجرة ، اخذت فئة من ارباب التعمق الفكري تشد المعاني البعيدة ، وتنقص الأغراض النائية ، اذ بدا

لها ان بعض الايات تتحمل من المعاني ما هو ابعد غوراً
من مدلولها الحرفي . وكان هذا الانطلاق الفكري وليد
عوامل اهمها ثلاثة :

(١) التطور في اسلوب التفكير

ير الفكر في سعيه وراء اليقين في ثلاث مراحل :
تصديق مطلق ، فتشكك باطني ، فافتناع عقلي . ففي
المرحلة الاولى تقبل الامة الناشئة كل ما يترامى اليها من
الاخبار على علاقته ، ولذلك نكثر عندها الاساطير ،
وتصح في نظرها الحوارق . فذا ثابه فيها الفكر ،
تشكك فيها كان قد قبله اعتباطاً ، وراجع فيه النظر
محتكماً الى المنطق ، فذا بان له فيه وجه مقبول انتهى
الى ضرب من اليقين . وليس معنى هذا ان الامة يحملها
تمر في هذه الاطوار الثلاثة ، بل هو شأن النابيين فيها على
نسبة نباهتهم . وسواء الامة قدما يتعدى المرحلة الاولى
على اتنا ، لدى تطبيق هذه القاعدة على التفكير
الاسلامي ، لا بد لنا من التحفظ ، لان الفكر الاسلامي
لم يكن بدائياً . لذلك لم يكن قبوله في المرحلة الاولى
- بوجه الاجمال - قبولاً ساذجاً بل تسليماً بعد عناد ،
ولا كان تشككه في الثانية تردداً في التصديق بل عدم
اطمئنان الى الوقوف على القصد . مثال ذلك ان جمهرة
المسلمين الاولين قبلوا الايات القرآنية بمدلولها الحرفي .
لكن بعض المتأملين خامرهم الشك في مدى ما فهموه منها

أولاً ، فراجعوا النظر في النص ، واعدوا الى النظر في
 سنو الوجوه المحتملة ، حتى استقروا على رأي انتم بهم
 على ضرب من اليقين العقلي . هذا كان موقفهم من ماهية
 الايمان : فالمسلمون الاولون اعتبروا كل من ادعى
 بالشهادتين مسلماً مؤمناً . ولكن بقيام الفقه تساءل بعض
 الناس عن حقيقة ايمان المسؤولين عنها ، فاحتاجوا - من
 الى التحقق من ماهية الايمان ، وهل يكفي فيه
 الاقرار باللسان ؟ ام هو يستتبع ضمناً العمل
 بالامر . فرأى الخوارج ان العمل شرط في الايمان ،
 وانكر الجمهور ذلك ، وتوسط آخرون بين هؤلاء واولئك
 بما ينبغي .

(٢) الآيات التي تثير روح البحث

في القرآن آيات تثير بنحها الحرفي روح البحث ،
 منها تلك التي تعرض الارادة الانسانية ، والتي تورد الصفات
 الذاتية . فمن الفئة الاولى آيات اذا اخذت بمعناها الحرفي
 دلت على ان الانسان مسير ، نظير :

« ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم » وعلى ابصارهم
 غشاوة » ، ولهم عذاب عظيم . - البقرة : ٧
 ومثلها :

« ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ، ان
 كان الله يريد ان يغويكم ، هو ربكم واليه ترجعون » -
 مائدة : ٣٤ .

ومنها آيات اذا اعتبر فيها المعنى الظاهر دلّت على ان
الانسان مخير ، نظير :

« ومن يعمل سوءاً ، او يظلم نفسه ، ثم يستغفر الله
يجد الله غفوراً رحيماً » ، ومن يكسب اثماً فانما يكسبه على
نفسه ، وكان الله عليماً حليماً » - النساء : ١١٩ .
ومثلها :

« فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » ، ومن يعمل مثقال
ذرة شراً يره » . الزلزلة : ٨ .

واذا اجمع المسلمون على استعماله وجود تمارض في
الكلام الالهي ، حمد من قبلوا التفسير نصاً الى تأويل
ما ظاهره التخيير ، فخرجوه على معنى التهديد ؛ وعدم
من قبلوا التخيير نصاً الى تأويل ما ظاهره التخيير ،
فاعتبروه بمعنى العرض الامر الواقع .

ومن الفئة الثانية آيات نصف الله بظاهر مدلولها وحدها
انسانياً ، نظير :

« يدُ الله فوق ايديهم » - الفتح : ١٠ .
« كلُّ من عليها فان » ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والاكرام » - الرحمن : ٢٦ - ٢٧ .

فهذه الآيات ، بحكم مدلولها الخرفي ، تشبه الله بالانسان
لكن الله لا شبيه له ولا نظير على ما في نص الآية :
« ليس كمثله شيء » - الشورى : ١١ . لذلك لجأ
ال بعض الى تحريك هذه الايات تحريكاً مجازياً ، غدت اليد ،

بحكمه ، رمزاً للقدرة . والوجه كناية عن الوجود المطلق ،
وعليه فقد كان من شأن هذه الآيات ونظائرها ان تدعو
الى المزيد من التأمل ، والى الاجتهاد في استخراج جميع
المعاني المحتملة للنص الواحد .

(٣) الاحتكاك بالفكر الدخيل

كان ذلك على اثر دخول الاعاجم في الاسلام ، وقيام
المناظرات بين علماء الاسلام واحبار اهل الذمة . ذلك ان
بعض الذين اعتنقوا الاسلام من الاعاجم لم يستطيعوا ان
ينحروا تماماً من كل فكرة في دينهم القديم ، بل فهموا
بعض ما في التعليم الجديد من خلال عقليتهم القديمة . فمن
كان قدرباً في دينه الاول غلب ان يبتسبب كذلك في
الاسلام ، فيعمد - بالتالي - الى الاخذ برأى من يزول
آيات التفسير ؛ ومن سبق له الاعتقاد بان السعادة الآخروية
روحية آثر تأويل اوصاف الجنة ، ومخالفة عقيدة حشر
الاجساد . كذلك في المناظرات ، فلما ينبع المناظر من
التأثر بمناظره ، ان لم يكن برأى من الاراء فهي
استخراج معنى من المعاني ، او استخدام اسلوب من
الاساليب الاستدلالية .

هذه العوامل وما جرى مجراها ، دفعت بالفكر العربي
الديني في طريق التفلس ، وادت - بعد حين - الى
ظهور فرق عديدة ، كونه كل منها لنفسها اراء اجتهادية
خاصة دافعت عنها بنحو من النظام الجدلي المتسق .

المسائل الكلامية الاولى

هذه العوامل واشباهها : من وقوع احداث كبرى ،
وتطور في منهج التفكير ، وانصال بتقافات دينية اخرى ،
جرت الى اعتبارات دينية فلسفية جديدة ، تختلف عنهم —
اول الامر — ثلاث مسائل كبرى :

(١) مال صاحب الكبائر

مر معنا ان الاختلاف الكبير الاول بين المسلمين كان
حول تعيين خلف للنبي . وان جماعة من هاشم والانصار
كانوا يرون انها علي بن ابي طالب نصاً ، فعرفوا من
بالعلويين . واذ ظفّر بها علي ، بعد مقتل عثمان ، خرج
عليه طلحة والزبير اولاً ، وبعد ان خذلهما في يوم الجمل
(٦٥٦) برز له معاوية ، فالتقاء علي في صفين وكاد ان
يكسب منه المعركة ، لولا انه اضطر الى ايقاف القتال
والقبول بالتحكيم . وعندها خرج عليه جماعة من اتباعه ،
لايه — في رأيهم — اخضاع بذلك حقه في الخلافة ، وغدت
— من بعد — حقاً لكل من يلزم الحق من أهل الكفاءة .
هذه الفتنة التي ذهب ضحيتها عثمان ، وهدرت فيها الدماء
الزكية في يوم الجمل وواقعة صفين تحقيقاً لاطماع شخصية ،
دعت جماعة من فقهاء الخوارج الى اعتبار مسببها من
اصحاب الكبائر ، والى الحكم بانهم قد خرجوا بعملهم هذا
من الايمان ، واستحقوا الخلود في النار شأن الكفار .

لكن الجمهور خالفهم في هذا الرأي ، وتوسط قوم بينهم
 وبين الجمهور ، وفضل سوام ترك الحكم في هذه القضية له
 وحده . ثم اثبت هذه القضية في حلقات المساجد ، وكثر
 فيها الكلام ، ونعددت فيها الآراء . وانبسط فيها الجدل
 حتى غدت بحثاً فلسفياً في ماهية الايمان ومقوماته وشروطه .
 وكانت النقطة الحساسة فيها منزلة العمل من الايمان ؛
 هل هو من مقوماته ؟ ام من ممتنانه ؟ فبجعله الخواص
 شرطاً اساسياً ، وخالف الحسن البصري (٧٢٨) ذلك -
 وهو امام العصر في العراق - فحكم ، عندما اثبت
 هذه المسألة في حلقاته ، بان صاحب الكيان مؤمن لكنه
 مناقق وامره الله يفقر له ان شاء . الا ان تلميذه ، واصل
 ابن عطاء ، لم يأخذ بهذا الرأي ، بل قضى بان صاحب
 الكيفية في منزلة بين منزلي الايمان والكفر ، أي انه
 فاسق جزاؤه النار غير مخلد فيها . واعتزل بذلك عن
 استاذہ الحسن فعرف هو وانباؤه بالاعتزلة . وكرهت فئة
 رابعة ارسال الحكم في قضية كهذه وتركته امرها لله
 فعرفت بالبرجئة . هكذا كان مفهوم الايمان عند الاولين
 اقراراً بالشهادتين فغدا الآن مسألة فلسفية معقدة ذات
 اصول نظرية وشروط عملية ، ووجود من المعاني والاعتبارات .

(٢) حدود الارادة الانسانية

اعتبر المسلمون الاولون ، القضاء والقدر ، بمعنى التسيير
 المطلق ، وجروا عليه في ايمانهم واعمالهم . الا انه ، على

اثر الحوادث التي مزقت وحدة الصقوف ، منح بعض
 مفكرهم أنه من غير المعقول ان يسمح الله بهذه الشرور
 قضيب عبيد المؤمنين ، وان الناس - لا محالة - قد
 انشقوا الى ذلك تخيرين ، تحذوهم ميوهم واطعامهم ، فهم
 مسؤولون عما يفعلون . واول ما اشتهر القول بالتخير
 عن رجل من التابعين اسمه معبد الجيني (٦٩٩) قبل اخذه
 عن بعض النصارى الذين اعتنقوا الاسلام . وتبعه في ذلك
 تلميذه غيلان الدمشقي . ثم التفت حولها جماعة من المريدين
 وانتقلت هذه الجماعة فرقة عرفت بالندرية ، ذلك لانها
 اشتهرت بالقول بان العبد قادر على افعاله : خيرها
 وشرها ، وانه مسؤول عنها ومحاسب عليها في اليوم
 الآخر . ذلك - في رأيها - ما تقتضيه العدالة ، اما
 القضاء والقدر ، على ما اخذ به الجمهور ، فيرون انه
 ينقض العدالة الالهية ، ويجعل عقيدة الحجاب لغوا . واذ
 ايدوا رأيهم بالآيات التي تنص على التخير ظاهراً ، اخذوا
 في تأويل ما ينص منها على التيسير ، واستنبطوا منها
 معنى اختيار الامر الواقع ، فكان انقصود - حسب
 رأيهم - من قوله : وخنم الله على قلوبهم ... انهم غفلوا
 عن وجه الصواب غفلة تامة ، فكان الله قد صرفهم عنه .
 وقد احدثت هذه البدعة ردة شديدة في اوساط
 الشعب تزعمها مولى من خراسان اسمه جهم بن صفوان
 (٧٤٨) ، واستوت فرقة عرفت بالجيرية ، اذ قالت

بالجبر المطلق ، واعتبرت الانسان مسيراً في جميع شؤونه .
 واذا ابدت رأياً بالآيات التي تقع على التسيير ظاهراً ،
 اعتبرت ما ينشأ منها على التخيير ظاهراً بمعنى التوقيف
 والنشويق ، او الانذار والوعيد ، فقوله « ومن يفعل ... »
 خيراً يره « حت » على فعله ، وقوله « ومن يفعل شراً يره »
 فاجر عنه ، « وليس ذلك في الخلق - على ما يرون -
 بمعنى الاختيار واطلاق الارادة .

(٣) ماهية الصفات الالهية

لم يتساءل المسلمون الاولون عن ماهية الصفات الذاتية
 التي وصف بها الله في الكتاب الكريم ، بل قبلوها بقلوبها
 الظاهرة . وفي مطلع القرن الثاني للهجرة كثروا اقبال الاعاجم
 على الاسلام ، فخطر لبعضهم - ولعلهم ممن لم يحكموا
 بالبيان العربي - انه قد يفهم من تلك الاوصاف الذاتية
 ان الله شبيه بالانسان . فاناروها قضية تشعبت فيها
 الآراء ، وكثرت في وجوعها الافوال . اما « الجبرية »
 فقد اثبت ان تأخذ بالمعنى الحرفي ، وآثرت المدلول المجازي
 بناء على الآية : « وليس كمثل شيء » . واما « المشبهة »
 فنشبت بالمعنى الحرفي عرفت بالجملة . اما المعتدلون من
 الصفاتية ، فقد اتبنوا الوصف واقروا بجهل الماهية ، وكان
 لجامل لو انهم عبد الله بن سعيد الكلبي ، وعليه الجمهور .
 على هذا النحو اخذ التأمل الديني في الصدر الثاني يتجه
 شيهاً فلسفياً ، والرأي حوله يختلف ويتشعب ، فليجأ

بعض رجاله الى التأويل فيها خالف المنطق ، وثبت
بعضهم بالنص الحرفي مها كان مدلوله ، وبخيار آخرون
ان يأخذوا بما بدا ، ويكتوا عما خفي ، وهم سواد
الامة .

نشأة علم الكلام

قطع الكلام في مضمار التوسع والتنظيم في غضون القرن
التاسع ، شوطاً بعيداً استوى في نهايته علماً ذا هدف معين
هو تأييد العقيدة والدفاع عن الرأي ، وذا وسيلة هي ايراد
البيات والاسظهار بأساليب الاستدلال البرهاني . اما
تسميته بعلم الكلام فمختلف في سببها : قيل من « تكلم »
الخلف فيما مكت عنه السلف ، وقيل لا بل من ان اكتم
الحلاف واشده كان في ماهية « كلام الله » وبدعة خنت
القرآن . واكثر المؤرخين على انها من قيام هذا العلم على
الجدل ، وهو يقابل المنطق عند اليونان . ولما كان الكلام
اداة الجدل عمدوا الى تسمية هذا العلم باداته على سبيل المجاز
المرسل فقالوا « علم الكلام » .

وافق الكلام في نشأته وتطوره نهضة علمية عامة ، اقبل
افسكروا في مستهلها على ترجمة الكثير من آثار الامم العلية
والفلسفية - على ما مر معنا . ولما كان اعلام المعتزلة
وفي طليعتهم المؤمنون - يعتمدون في تقرير آرائهم على
الاجتهاد الفكري والدليل البرهاني . فقد وجدوا

الفلسفة اليونانية مدداً زائراً ، فاستعانوا ببعض مبادئها في
 تخريج آرائهم ، واستشهدوا بعلم المنطق في إيراد أدلتهم
 وتنسيق براهينهم . وتجاه توسع المعتزلة في العلم ونظام الجدل
 على هذا النحو ، وجد المحافظون من أرباب الكلام ان
 جدلهم الخطابي لم يعد يفي بغرضهم ، وانه لم يعد لهم بد
 من مقارنة خصوصهم بقتل سلاحهم . ولذلك ما زالوا مستضعفين
 حتى انحاز اليهم أبو الحسن الأشعري ، واتخذ لآرائهم ضرباً
 من التعليل الفلسفي ، وليبائنهم نوعاً من النظام البرهاني
 كل ذلك في مدى حدود مذهبهم وضمن قيود عقائدهم .
 لذلك كان الخلاف الكلامي على أشده بين فرقتي كبيرتين
 ذابت فيها مبادئ الفرق الأخرى هما : المعتزلة والأشعرية .
 نشأت المعتزلة حول واصل بن عطاء (٧٤٨) أحد تلامذة
 الحسن البصري ، اذ انبثرت في حلقة صالحة مرتكبة الكبائر
 وحكمه بأنه مؤمن لكنه منافق . فعارضه واصل ،
 وقضى بأنه لا مؤمن كما قال الحسن ، ولا كافر كما قال
 الخوارج ، بل في منزلة بين المنزلتين : أي انه فاسق ،
 ولا بد من ان يدوق بنفسه عذاب النار ، ان هو لم
 يخرج من الدنيا بتوبة نصوح . واذ عارض الحسن هذا
 الرأي ، اعتزل واصل حلقة واستقل عنه ، وانشأ حلقة
 في ركن آخر من أركان المسجد ، اجتمع فيها إليه جماعة
 من شيوخه ، فعرف هو واصحابه بالمعتزلة .
 وقد تبني واصل تبعاً آراء القدوبية في حرية العبد ،

وتأويل الصفات الالهية ، واعتماد العقل في تحليل المسائل الدينية . واستمر في هذا الاتجاه اعلام الاعتزال من بعده نظير المأمون (٨٣٣) والعلاف (٨٤٠) والنظام (٨٤٥) والجبائي (٩١٥) ، الا انهم كانوا اوسع منه اطلاعاً على المذاهب اليونانية ، نظراً لتقدم العلم في عهدهم ، ففرعوا هذه القضايا ، وولدوا منها مسائل جديدة ، وركزوها على اسس فلسفية ، واقتنوا الدفاع عنها والاستدلال على صوابها . وقد بلغت المعتزلة اوجها في عهد المأمون ، اذ ايدها بنفوذ الشخصي . فانتشرت تعاليمها ونشرت اركانها ، وشغل اعلامها المراكز الرفيعة في الدولة ، وفرضوا مذهبهم على الناس ، واضطهدوا خصومهم من المحافظين . واستمرت على ذلك حتى كان المتوكل (٨٦١) فانتصر للمحافظين ، وافرج عن مضطهديهم وابطل مذهب الاعتزال وشرد انصاره . ومع ان المعتزلة اخذت - من ثم - بالانحياز ، إلا ان آراءها وتعاليمها استمرت نشيطة ، وحافظت على قوتها وحيويتها ، حتى خرج ابو الحسن الاشعري على انصارها ، واستخدم نظامها البرهاني في تدعيم آراء المحافظين وتأييد مذهب اهل السنة ، فنسب هذا المذهب اليه وعرف بالاشعرية .

كان ابو الحسن الاشعري (٩٤٢) في اول امره ، معتزلياً ينشد الحقيقة الدينية عن طريق الدليل العقلي . واذ تبين له ان العقل لا يفي بهذا الغرض ، وعجز أستاذه

الجبائي عن بيان كثير من المسائل التي اثارها ، اعلن
ارتداده الى مذهب اهل السنة ، وانحاز الى جماعة المحافظين .
ولما كان على علم باصول الجدل البرهاني ، ومبادئ الفلغة
اليونانية ، فقد عمد الى استغلال علمه هذا في سبيل تأييد
اراء المحافظين وتنظيم اسلوبيهم الجدلي . واذا ذاك ارتفع
جدل اهل السنة الى صعيد المعزلة ، وقادعوها حجة
بحجة ودليلاً بدليلاً .

المشادة الكلامية بين المعتزلة والاشعرية

يعود الاختلاف بين المعتزلة والاشعرية الى فارق
جوهرى في المبدأ الاساسي . فالمعتزلة تعتبر العقل اداة
صالحة للوصول الى الحق ، في حين لا ترى فيه الاشعرية
اكثر من اداة لفهم ما هو مطلوب . لذلك تبيع المعتزلة
التأويل عند كل اختلاف يقع بين حكم العقل وظاهر
النص ، وتقيدهم الاشعرية ، او تمنعه قطعاً ، وتؤثر الاقرار
بالجهل . وبناء على ذلك فان المعتزلة تجري مدلول النص
بحسب حكم العقل ، في حين تجري الاشعرية حكم العقل
بحسب مدلول النص ، وتقطع بوجوب الايمان والنسليم المطلق .
وهذا معنى قول المعتزلة « بالعقل » ، وقول الاشعرية
« بالسمع » . هذا الخلاف الاساسي بين المعتزلة والاشعرية
في « السمع والعقل » استدعى تركيز المسائل الكلامية
الاولى على اسس فلسفية ، واستتبع ظهور مسائل فرعية

جديدة ، وآراء اجتهادية طريقة ، غدت ميداناً لمشادة
كلامية عنيفة بين الفريقين . وفيما يلي مثال منها :

(١) الارادة الانسانية والعدالة الالهية

اخذت المعتزة القول بحرية الارادة الانسانية عن القدسية
ووضعت في اطار اوسع ، ثم نسقتها مع عقيدة الحساب ،
ولامت بينه وبين حفة العدالة الالهية ، ومصدر فعل
الشر . قالت : ان الله عادل خير ، والحساب امر
واقع ، واذن فينبغي ان يكون العبد محيراً حتى تكون
محاسبته في اليوم الآخر عدلاً . فليس من العدل في شيء
ان يحاسب العبد على ما يفعله مسياً . اذ الحساب مع
النسيور ظلم ، والظلم لا يصدر عن الله . وفضلاً عن ذلك
فقد رأوا ان عقيدة النسيور تستتبع - بحكم الضرورة -
نسبة فعل الشر - الذي يصدر عن العبد - الى الله ،
والله خير لا يتصور منه صدور الشر مطلقاً . لذلك
قالوا ان الانسان خالق لافعاله خيراً وشرها ، وهو
مؤول عنها في الدنيا ، ومحاسب عليها في الآخرة عقاباً
او ثواباً .

اما الاشعرية فانها ثبتت رأي الجبرية في التسيير ،
واعتبرت الانسان خاضعاً لارادة الله المباشرة في جميع
شؤونه . الا انها عدلت فكرة الجبر بما سمته « كسباً » ،
ففصلت بين ارادة العبد وعمله ، وحشرت - من ثم -
حرية بالارادة المجردة ، واتبعت عمله بفعل الله . فالعبد

- عندها - يريد ما يشاء ، لكن الله هو الذي يخلق العمل ان هو تخلف عن ارادة العبد . فافعل ، والحالة هذه ، خلق من الله وكسب من العبد . وهو منسوب الى العبد مجازاً ليس الا ، ولو كان خالقاً له لشارك الله في الخلق . ثم ان العدالة الالهية - عندها - لا تنافي الجبر ولا تعارض عقيدة الحجاب ، بل تنسق معها اتساقاً تاماً ، اذ هي في مفهومهم تصرف المالك في ملكه كما يشاء . فكل ما يصدر عن الله عدل ، لأنه مطابق لمشيئته . والحجاب جبر ايضاً ، وهو بهذا المعنى عدل . اما ما ندعيه المعتزلة من ان عقيدة النسيب ترجع نسبة فعل الشر حكماً الى الله فان الاشعرية تنفيه قطعاً ، بل هي تنكر ان يكون الشر وجود مطلق . وترى ان ما نسبته شرراً (الله) هو كذلك بالنسبة الى مصالحنا ليس الا ، وهذا الشر النسبي - او الخاص - امر لا بد منه في هذا الكون من اجل تحقيق الخير العام . فافعل الله والحالة هذه كلها خير ، وقضاؤه وقدره عدل ، وكذلك حابه في اليوم الآخر .

(٢) الارادة الالهية والسببية الطبيعية

في النص ان الله خلق العالم من لا شيء ، وهو يصرف الامور كما يشاء في كل حين ، وعلى ذلك ايمان الجمهور بحرفياً . على ان المعتزلة ، بعد ان فاثرت بالفلسفة اليونانية اجمالاً ، وبمذهب ارسطو على الاخص ، تغيرت عند بعض

اعلامها هذه المفاهيم . فذهبوا الى ان الله اوجد العالم من
 مادة قديمة على ميل التضمين ، فنشأت فيه أنواع
 الموجودات ، وتولدت افراد الاجناس ، بحسب نظام
 وضعه لما هو ناموس العلة . ولم يزل العالم على ما نظمه
 الله ، وسيبقى عليه الى ما شاء . فارادة الله لا تتناول
 الجزئيات بصورة مباشرة ، فالجزئيات تخضع للناموس
 الطبيعي الذي بسطه الله عليها ، فلا يكون شيء الا بعلة ،
 ولا يجري امر الا بسبب ، وهذا النظام في الوقت نفسه . هو
 ارادة الله . لكن الاشعرية . من ناحيتها . حافظت على
 المفهوم الحرفي ، ورأت في قول المعتزلة تحديداً لقدرة الله ،
 وانكاراً . - بالتالي - للمعجزات . فهي لذلك تبطل
 ناموس السببية ، وتقيم مكانه ارادة الله المباشرة المطلقة من
 كل قيد ، وثبتت المعجزات على انها خوارق مقصودة ،
 ترمي الى اهداف معينة . فكل شيء كائن بارادة الله ،
 وكل امر حاصل بقدرته ونائبه لتدبيره المباشر . ولقد
 حاولت الاشعرية ان تواجه المعتزلة بتعليل فلسفي من غلط
 تعليلاتها ، فاعتمدت مذهب ديمقريط اليوناني في نشأة
 الكون من الذرة المفردة ، بعد ان حوّلته شيئاً ما ،
 فقالت : ان الله خلق الذرة اولاً ، ثم كوّن منها العالم
 بكل ما فيه ، ووجه كل شيء بحسب ارادته المطلقة .
 فالارادة الالهية المطلقة هي السببية الوحيدة التي تقبل بها
 الاشعرية .

(٣) الصفات والتوحيد

خرجت مسألة الصفات الالهية ، في هذا الطور ، عن نطاق الذاتيات الى المعنويات . فنظر المتكلمون في صفات الفعل - ومنها : الحياة والقدرة والارادة والعلم والكلام - وتوسعوا فيما سبقهم اليه اسلافهم من صفات الذات : كاليد والعين والوجه والاستواء . فالمعتزلة وافقت الجبرية والقدرية في تأويل صفات الذات وحملها على المجاز ، وعظمت صفات الفعل ، ونفت وجودها فسميت بالامثلة . وانما فعلت ذلك لان اثبات صفات الذات تشبيه ، واقرار صفات الفعل اشراك . فالصفات . في رأينا - تعابير انسانية وصفت بها ذات الله توضحها ، وليست - على الحق - بما تقوم به الذات الالهية ، فينبغي ان نفهم بمعنى سلب الضد عنه تعالى . لذلك قالوا : هو حي بذاته لا بحياة ، قادر بذاته لا بقدرة ، مريد بذاته لا بارادة ، عالم بذاته لا بعلم ، ومتكلم بذاته لا بكلام ... فهذه الصفات ، وما جرى مجراها ، ليس لها وجود ذاتي مستقل عن ذات الله ، بل هي هو ...

اما الاشاعرة فانهم اثبتوا صفات الذات تبعاً للنص ، ورفضوا فيها التأويل ، واقرروا بجهل ماهيتها . واثبتوا كذلك صفات الفعل . لكنهم لم يجمعوا بينها وبين الذات الالهية ، ولا اعتبروها مستقلة عنها بل جزموا بانها تختلف عن صفات الانسان كماً ونوعاً . وعليه فقد قالوا يانه

تعالى حي ب حياة ، قادر بقدره ، مريد بإرادته ، عالم بعلم ،
ومتكلم بكلام . الا ان هذه الصفات مجبولة الماهية ، لان
ذات الله فوق ما يستطيع العقل ان يتصور ، وكذلك ينبغي
ان تكون صفاته ، واذن فهم لا يقولون هي هو ولا غيره .
وعليه فقد آمن الاشاعرة بالصفات كما وردت ، الا انهم
منعوا التشبيه ، ونفوا الشرك ، وتركوا التباؤل عن
ماهيتها وحقيقة مدلولها .

(٤) الصفات وازلية الكلام

نفت المعتزلة صفات الفعل لانها اعتبرت انبائها شركاً .
ولما كان « الكلام » من جملة الصفات ، وكان القرآن
« كلام » الله ، فقد استتبع هذا النفي ابطال ازلية
القرآن ، والاعتقاد بانه مخلوق في الزمان ، وهو منافي
لاعتقاد الجمهور بازليته . وليس معنى قول المعتزلة هذا ان
القرآن من وضع البشر ، انما الذي يريدون ان الله اوحى
بمعانيه الى النبي بواسطة جبريل ، في الوقت المناسب ،
وبحسب الحاجة الطارئة ، ولم يكن بنصه مع الله في
الازل . وهم يؤيدون ذلك بقولهم ان الكلام الفاظ ،
والالفاظ مادة محسوسة حادثة في زمان ، وفانية في آخره ،
فازلية الكلام متمتعة حكماً . ولما كان الجمهور يرى ان
القرآن كان ابداً مع الله ، وانه اُنزل بحسب قضائه
وقدره ، فقد اعتبر رأي المعتزلة بدعة شنيعة . على ان
الاشعرية التمست حلاً وسطاً طريقاً ، فجعلت بين المعنى

واللفظ . اعتباراً ثالثاً هو وحديث النفس ، . فالحديث
النفسي كلام ، لكنه - بخلاف اللفاظ - ليس مادة ،
ولا هو مجرد معني . بل الكلام اللفظي رمز عنه . والعبرة
في الكلام انما هي في المرموز اليه لا في بالرمز . فلو كان
الكلام اللفظي مخلوقاً ، الا ان الحديث النفسي الذي يعبر
عنه هذا الكلام لا يمتنع ان يكون ازلياً ، والقرآني ،
بيدا الاعتبار ، اذني لا شبهة في ذلك البتة .

هذا النحو من الجدل الكلامي استمر نشيطاً قوياً في
الان النهضة العلمية العباسية ، الا ان الفلاسفة حلوا فيه محل
المتزلة . لذلك سنقف من متابعتها عند هذا الحد على ان
نعود الى استكمالها بعد ان نستعرض بجهود العرب العلمي
بورشاة الفلسفة الاسلامية .

مراجع حديثة للتوسع

●
احمد امين - فجر الاسلام

الباب السابع - الفصل الاول : الخواارج .

الفصل الثالث : المرجئة .

الفصل الرابع : القدرية والمعتزلة .

.. ضمنى الاسلام (٢)

الباب الثالث - الفصل الاول : وصف الحركة العلمية .

- ضمنى الاسلام (٣)

الباب الرابع - غيد في اشأء علم الكلام .

الفصل الاول .. المعتزلة .

مصطفى عبد الرازق - غيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية

ضميمة في علم الكلام وتاريخه

دي بور - تاريخ الفلسفة في الاسلام

الباب الثاني - الفصل الثالث : مذاهب المتكلمين .

نصوص مختارة للتحليل

كمال اليانزجي - النصوص الساتفة

التيبة الاولى - الكلام والفرق الكلامية .

من كتاب ائلل والنعل للشهرستاني .

الفصل الخامس

تعميم العلم وارتقاء مستوى الفكر

المساعي الاولى

وجه الاسلام العرب توجيهاً صحيحاً نحو العلم . فجعله
« مريضة على كل مسلم وصلة » ، وادعاه بطوبى « من المهد
الى اللحد » . وحثهم على السعي وراءه « ولو كان في
النصير » ؛ ثم كرم العلماء ورفعهم الى منزلة جعلهم فيها
« ورثة الانبياء » . ذلك لانه شاء ان يهديهم الى الحق في
جميع الزمان . ولقد عمد النبي ، ثم خلفاؤه الراشدون ،
ان وضع هذا التوجيه موضع التحقيق ، فباشروا بمحاولة
الامية بان اتخذوا التدابير الممكنة لتعليم الناس القراءة
والكتابة ، من اجل ان يقرأوا بانفسهم الكتاب الكريم
ويتدوا بهديه . وكانت اول بادرة في هذه السبل ان
رب النبي على اسرى مكة ، ممن يحسنون القراءة والكتابة
تعليم عشرة من صبيان المدينة في مقابل اطلاق سراحهم .
ثم ان هذه الحملة التي نشأت من محاولة بدائية اخذت في
الانساع تباعاً . حتى غدت مجهوداً منظماً ، انبثقت منه

نهضة فكرية رائعة . تلقت قيادة الفكر الانساني في العصور الوسطى . ولقد رأينا من المناسب ، قبل ان نستعرض هذه النهضة على اختلاف ادوارها وتنوع مجاريها ، ان نلم بأم المراكز التي انتشر منها العلم ، وأفعال الوسائل التي استخدمت لنشره وتعميمه . حتى اذا انتهينا من ذلك ، عمدنا الى العلوم فتحدثنا ، بإيجاز ، عن نشأتها وتقدمها ، ونوهنا بآثر العرب في رقي اوضاعها واتساع آفاقها .

دور العلم

نشأت دور العلم في كل امة من اوليات وضيعته . واقدم ما نعلمه من هذا القبيل ، عند العرب ، ما قد يجوز ان يسمى « الاكاديمية الجاهلية » . ونعني : المباريات الادبية التي كانت تقام على اثر الانتهاء من اعمال التجارة في الاسواق الموسمية - واشهرها عكاظ في الحجاز . فقد كان الشعراء وهواة الادب يقصدون الاسواق في هذه المواسم ، فيشدون اروع ما نظموه من شعر ، ويروون خير ما حفظوا من رواياتهم . وربما تباروا في النظم ، وتنافسوا في الحفظ ، ونقض بعضهم قول بعض ، واقاموا من بينهم حكماً يوثق مدة الرئاسة ، ويلقون اليه بتقاليد الحكم في دولة الادب . ثم جاء الاسلام بحملته الكبرى على الامة . واشتدت الرغبة في تعلم القراءة والكتابة ، واقبل « طلاب العلم » على القليلين ممن اجادوها . فكانوا يجتمعون بهم من اجل

ذلك - في يادى الامر - في بيت او خبة ، او في كنف بناء او تحت ظل نخلة . حتى اذا انشأ المسلمون ، في الصدر الاول ، بيوتاً خاصة للعبادة ، غدت هذه الدور مجتمعاً عاماً للناس ، وصارت من ثم مركزاً للعلماء ومراداً لطلاب العلم . وما ان بنيت المساجد في الصدر الثاني حتى نشأت في أركانها حلقات التعليم ، للتشفيق الديني ، ولتدريب الطلاب على القراءة والكتابة . ولقد بقيت حلقات العلم متحلة ببيوت العبادة في صدر العهد العباسي . على انها اتسعت لعلوم اخرى ، ذات صلة بالدين ، اقتضاها التقدم العمراني ، من لغة وادب ونقد وتاريخ . وقامت ، فيما بعد ، دور للتعليم في صبان مستنقة ملاصقة للمساجد وتابعة لها . وبقيت دور العلم كذلك في كثير من المدن الاسلامية لاسيما في الاندلس .

ولقد نشأ في ابان العصر العباسي ، فضلا عن الحلقات المسجدية والدور الملاصقة للمساجد ، مؤسسات علمية خاصة غرضها الرئيسي العناية بشؤون التعليم . منها البدائي والعالي ، ومنها الديني المذهبي ، والعلمي المدني . فكانت الكتابيب تعنى بما هو من قبيل التعليم الابتدائي ، وتنشأ في المنازل او الخوانيت ، وكان التعليم في الكتابيب يقتصر على حفظ القرآن ، ورواية الشعر ، والتدريب على القراءة والكتابة ، مع شيء من الاخبار واوليات الحساب . وكانت هذه الكتابيب كثيرة في المدن ، وقد لا تخلو منها

كبريات الثرى في الأرياف . وأما التعليم العالي فقد تعددت معاهده ، وتوعدت مواضيعه . فكان منها المجالس الخاصة والمؤسسات العامة ، وكان منها ما يعنى بالعلوم الدينية : من فقه وتفسير وكلام ورواية حديث ، ومنها ما يعالج : اللغة والأدب والبيان والنقد ، ومنها ما ينقلع إلى العلوم الوضعية : من طبيعيات ورياضيات ومباحث فلسفية . فلقد نشأت حلقات للتعليم في دور الحائمة من العلماء على اختلاف اختصاصهم ، وأقيمت مجالس الأدب والمناظرة في دور حماة الأدب ، فقدت قدور الأمراء ودور العلماء ومنازل الشعراء مؤنثاً للعلم والأدب ، ومراداً لطلابهم والراغبين فيه .

ونشأت ، إلى جانب الدور الخاصة ، مؤسسات عامة رسمية ذات نظام إداري خاص ، وبرنامج تدريسي معين . كان أولها « بيت الحكمة » الذي أنشأه الخليفة المأمون في بغداد في العقد الثالث من القرن التاسع . فقد كان فيه معهد لتوجه العلوم الدخيلة ، ومكتبة كبيرة للمطالعة ومرصد مجهز بخبرة ما عُرف إلى ذلك الحين من آلات الرصد . وكان الطلاب يقصدونه من كل صوب للتعرف بتلك العلوم الطارئة على الحياة الفكرية الفشتية . واستمر « بيت الحكمة » في ازدهاره ونشر رسائله حتى أوائل القرن العاشر ، إذ قويت في ذلك الحين ردة « الكلام » ، واتجهت سياسة التعليم بتأثيرها اتجاهاً دينياً محافظاً .

وفي مطلع القرن الحادي عشر انشأ الحاكم بامرہ ، في القاهرة ، معهداً للعلم عرف به دار الحكمة ، او دار العلم ، نظمه على غرار « بيت الحكمة » ، واتفق بسقاء على انشاء مكتبته ، وتجهيزه بوسائل الاختبار العلمي . وكان الى جانب مجهوده العلمي يعمل ، مع حلقات العلم في « الازهر » ، على تعزيز التعليم الشيعي . وقد بقي « دار العلم » في ازدهار ونشاط حتى آخر الخلافة الفاطمية . ففي هذا العهد قوي مذهب اهل السنة على يد السلاجقة ، وامتد تأثيره الى مصر عن طريق صلاح الدين ، الذي اطلع به ليقم مكانه مدرسته « الصلاحية » . على ان « المدرسة النظامية » كانت اشهر المؤسسات العلمية في الاسلام . اسسها نظام الملك وزير الب اوسلان السلجوقي في بغداد ، في اواسط القرن الحادي عشر ، وجعل لها فروعاً في بيسابور وبلغ وهرات واصفهان ومرو والبعرة والموصل ، عترفت جميعها بهذا الاسم . وضع لها نظاماً جامعياً محكماً ضداً من بعد نظاماً قياسياً لمؤسسات العلم الكبرى ، ووجه برامجها لمقاومة التعليم الشيعي ، ونشر مذهب اهل السنة ، ومناصرة المنهج الاشعري . وفي مطلع الثلث الثاني من القرن الثالث عشر اسس الخليفة العباسي المستنصر ، في بغداد ، المدرسة « المستنصرية » التي عملت على تركيز التعليم الديني على اساس المذاهب الفقهية الاربعة الكبرى . وقد نظمها على غرار المدرسة النظامية ،

وجيـزها بالمطابع والنماط ، وانشأ فيها داراً للكتب ،
ومركزاً للعناية الصحية . واستمرت ، في هذه الاثناء ،
معاهد العلم القديمة عامة في حقل الرياضيات والفلك والطب
والكيمياء والفلسفة ، تسـقبل الطلاب ، وتخرج العلماء ،
وتنتج المؤلفات القيـمة ، وتجرى الابحاث والتجارب .
وغير خافـي ما كان هذه المعاهد من تأثير في نشر العلم ،
ورفع مستـوى الثقافة ، لاسـيما وجلـ موظفي الدولة
الاداريين كانوا من طلابها وخريجـيها .

ولم تكن المكتبات وحوادث الوراقين اقل شأنـا في
تعميم المعارف من معاهد العلم ، اذ كانت مبنوثة في المدن
الكبرى بين عامة مفتوحة للجمهور ، وخاصة متاحة للثقات
معينة . فكانت بذلك تتيح للعامة المجال للتـحصيل
الشخصي . من اشهرها مكتبة « بيت الحكمة » في بغداد ،
ومكتبة الحكم الثاني في قرطبة ، ومكتبة « دار العلم » في
القاهرة . وكان في الفوصل مكتبة عامة لجميع العلوم ،
وكذلك في شـيواز والبحيرة . وكان لدور الكتب العامة
اموال تأتيها من اوقاف معينة . وكانت المكتبات الكبرى
على جانب من التنظيم ، بحيث وضعت تحتويتها الفهارس
والبيانات . وهذه الفهارس - بالنسبة اليـنا اليوم - ذات
اهمية قصوى ، لانها بمثابة سجل تـاخذ لانتاج العرب الفكري
في مختلف حقول العلم . وهي معتمدا في معرفة ما
علماء العرب مما عـنى عليه الزمان ، وطـمن ذكر مؤلفي

الدهر'. أشهرها كتاب الفهرست لابن النديم (٩٩٥) ،
وكتاب كشف الظنون للحاجي خليفة (١٦٥٨)

تحصيل العلم

كان الاقبال على العلم من جميع طبقات الشعب ، لم
يلهم عن طلبه غنى . ولا أقدم عن السعي اليه فقر .
وقد كان الطلاب ينقلون من حلقه الى اخرى ، يستوفون
في كل منها فرعاً من فروع العلم . وربما اُحت بهم الرغبة
في الاستزادة من علم ما ، او شاقبتهم شهرة احد مشاهير
المعلمين ، فرحلوا اليه من مدينة الى مدينة ، بل ومن بلد
الى آخر ، وقد كانت الرحلة في طلب العلم شبه غني
بأسفار الطلاب الجامعيين اليوم الى اشهر مواطن العلم
للنقص . من ذلك ان الطلاب من افحي فارس شرقاً ،
ومن المغرب والاندلس غرباً ، كانوا ينفذون الى العراق
والشام ومصر والحجاز ، لالاخذ عن فحول العلماء . وربما
استكملوا هذه الغامرة بزيارة المواطن المقدسة في الحجاز ،
وإداء فريضة الحج .

وكان كثيرون من فقراء الطلاب يستعينون على نفطية
نقائهم ببعض الاموال الموقفة مثل عدة الغاية . وكانت
بعض المدارس تخص الفقراء من طلابها منح هي من قبل
الماوى او الرزق اليومي ، وربما امدتهم بشيء من الملابس ،
او هيأت لهم مقداراً من الاسعاف الصحي . هذا فضلاً عن

اعفائهم من رسوم التعليم . ويظهر من بعض السجلات ان الطلاب في كبريات المدارس كانوا يعدون بالملئات في الدورة الواحدة .

اما التعليم فلم يكن في اول امره مهنة ، فقد كانت النبي وصحبه وتابعوهم يعلمون لوجه الله . ولما كثرت الاقبال على العلم وتنوعت مواضيعه في الصدر الثاني ، نشأت طبقة من المعلمين المحترفين كان جلها من الموالي واهل الذمة ، اذ كان هؤلاء من اهل العلم ، وكانوا متفرغين للاشتغال به ، فاحترفوه لما وجدوا فيه من سعة المكسب . وكثرت احتراف التعليم بتقدم العلوم واتساع المعارف ، وازدياد الرغبة في التحصيل ، ونوفر الارباح بممارسته ، فحفظت بالمعلمين المدارس والمساجد ، حتى كانوا يعدون في كل منها بالعشرات ، كل يعني بموضوع اختصاصه . وكان المعلمون درجات ومراتب : « فالمعلم » يعني بالتعليم الابتدائي المشتمل على حفظ القرآن واوليات القراءة والكتابة والرواية والحساب ؛ و « المؤدب » يتعاطى تعليم اولاد الوجاه في دورهم الخاصة ؛ و « المدوّن » يحاضر في بعض العلوم العالية في قاعات المدرسة او حلقات المسجد ؛ و « المعبد » يساعد المدرس ، فيجتمع بقية من الطلاب ، ويشرح لهم ما استغلق من المحاضرة ، ويناقشهم في مادتها ، و « الشيخ » هو المرجع في موضوعه ، ويغلب ان يكون اختصاصه بالعلوم الدينية ؛ و « الاستاذ » وهو كذلك المرجع في موضوعه ، انما الغالب عليه الاختصاص

بالعلوم المدنية . وجدير بالذكر ان هذه الرتب لم تكن
تخلع من قبل هيئات خاصة ، بل كانت مردها تقدير المثقفين .
وكانت المراتب الشهرية تتفاوت جداً بحسب مكانة المعهد
ودرجة الاساذ ، ونسبتها لا تبعد كثيراً عن نسبة مراتب
الاساتذة اليوم في المعاهد الكبرى .

وكان المعلم ، بوجه الاحمال ، يستع بكتابة اجتماعية
محترمة . اما ما يرد لماماً في كتب الادب من تندر على
المعلمين فوجه الى معلمي الكتاتيب لا غير . فقد كانت
الامراء والوجهاء يحلون كبار المعلمين ، وربما قصدوم الى
بيوتهم او اركان تدريسهم للاخذ عنهم والاستعانة بعلمهم .
ولم يكن تحصيل العلم وفقاً على الجنس النشط ، بل
قد ساهم به الجنس اللطيف الى حد بعيد . فمن الخطأ
ان نظن ان المرأة في الاسلام كانت دوماً حبيسة دار
الحريم . ولم يكن دائماً للطلابات حلقات خاصة يطلبن فيها
العلم على انفراد ، انما كثيراً ما كن يجلسن مع الطلاب في
حلقة واحدة ، لاسيما في الكوفة . فالتعليم المشترك - والحالة
هذه - ليس بدعة حديثة . وكان لذلك بين النساء ادبيات
وشاعرات وعالمات . وقد نبغ عدد منهن برواية الحديث ،
وما من تلقينه .

ولما كان الخافز الرئيسي لتعلم القراءة والكتابة انما هو
قراءة القرآن ، كانت المادة الرئيسية في البرنامج التعليمي
الديني . وعليه فقد كان القرآن الكتاب المدرسي الاول

في الإسلام ، إذ هو اساس الإيمان ودستور الحياة ، وهو
 الى ذلك غاية البيان ومنتهى البلاغة . ولا بد لدى الكلام
 عن برنامج التدريس من التمييز بين مرحلتين من التعليم : مرحلة
 التعلم الابتدائي ومرحلة التعليم العالي . فمشتللات البرنامج
 الابتدائي كانت : بعد حفظ القرآن ، واجادة الكتابة والقراءة ،
 درس قواعد اللغة ، ورواية لطائف الشعر ، وممارسة
 اوليات الحساب ، ومعرفة شيء من الحديث والاعخبار
 وسير الاعلام . كان الناشء يبدأ بطلب العلم في السابعة
 من عمره ، وينتهي من هذه المرحلة الاولى في نحو الثالثة
 عشرة . وقد جرت بعض كتابات بغداد على تقليد ، نقلته
 عنها كتابات اخرى ، هو ان يحمل الطالب المنتهي على دابة
 تقاد به في شوارع المدينة زكريما له واسارة بفضل معلمه .
 اما التعليم العالي فقد كان نظامه نظام محاضرات . كان
 المدرس الشيخ او الأستاذ يجلس الى ركنه ، ويلتفت
 حوله الطلاب في شبه حقة فيحدثهم في موضوع اليوم ،
 ويجولون ما ينلى عليهم . وقد يتيح لهم بعد الانتهاء من
 المحاضرة ان يطرحوا الاسئلة ، وربما اخرجوه فاستدرك
 على نفسه ، واقر باخطأ او التقصير ، ثم يتوزع الطلاب في
 حلقات اصغر يجتمعون فيها باحد المصنفين ، فيعيد هذا
 استعراض المحاضرة ، ويشرح غامضها ، ويناقش الطلاب في
 مادتها . ولم تكن المعاهد العليا تتبع برنامجاً موحداً ، بل
 كان لكل منها وجهة معينة فيما يعالجه من العلوم . كان

منها المدارس التي عُنيت بالعلوم الشرعية مرددة باللغة
والآداب والتاريخ مع توجيه مذهبي خاص ، نظير الأزهر
في عهد الفاطميين والنظامية في عهد السلاجقة ، ومنها المعاهد
التي انتقلت إلى العلوم الدنية ، فاعتاز بعضها بالطب
والطبيعة ، وفوق البعض الآخر بالرياضيات والفلك وبعض
المذاهب الفلسفية . وكان تعليم الطبيعيات والفلك يتناول
الوجهتين النظرية والعملية ، فتحقق مادة المحاضرة في المختبرات
بالمراصد . فإذا أنهى الطالب دراسة موضوع من المواضيع ،
منحه استاذة اجازة تشهد بان قد اتقن ذلك العلم ، فإذا كان
من المتأخرين فيه ، نصت الشهادة على انه قد اجيز له
تدريسه . فعق منح الشهادة كان والحالة هذه الامتداد
إلى المعهد .

وإذ استوفينا إجمال الوسائل التي تم بها انتشار العلم ،
وعرض العوامل التي مهدت لقيام النهضة العلمية ، فلنتحول
إلى العلوم على اختلافها لنبين الأقطار التي مرت فيها ؛
ونتعرف إلى الاعلام الذين حملوا لواءها ، ومثلوا بذلك
الجهد الإنساني في عالم الفكر عدة قرون .

مراجع حديثة للتوسع

●
احمد امين - ضحى الاسلام (٣)

الباب الثالث - الفصل الثاني : معاهد العلم .

الباب الثالث - الفصل الثالث : مراكز الحياة العقائدية .

فيليب حقي - تاريخ العرب (٢)

الفصل الثامن والعشرون : التربية والتعليم .

احمد حشبي - تاريخ التربية الاسلامية

الفصل الاول : امثلة النماذج .

الفصل الثالث : المذاهب .

الفصل الرابع : التلاميذ .

الفصل السادس : موضوعات الدراسة .

الفصل السادس

مجموع العرب العلمي



نشأة العلوم الاهلية

عني العرب في ابان نهضتهم ، بالعلوم على اختلافها .
فنشأت على يدهم علوم ذات صبغة محلية بلغت من
التنظيم والازدهار شأواً مرموقاً . واقبلوا ، مع ذلك على
علوم الاعاجم فترجموها واشتغلوا بها وزادوا فيها ، وطبقوها
بطابعهم الخاص . وكان شأنهم في الفنون منه في سائر العلوم
كما سيحي . على ان الجهال الخالي لا يفسح لتحدث مفصلاً عن
جميع ما خلفه العرب من قيم في ميدان العلم والفن . والكلام
في هذا الموضوع لا يستقيم باغفاها جملة ، لان التوسع العلمي
والتقدم الفني ، من اهم معالم الرقي الفكري . لذلك سنلم
بهذه الظاهرة من التراث الفكري الماماً عاماً ينسجم مع ما
نحن بصدد من نظرة اجمالية في الفكر العربي .

(١) اللغة والادب

ففي الحقل المحلي استكمل علماء اللغة تدوين القواعد ،

واستخرجوا اوزان العروض ، واستنبطوا قواعد النقد ،
ووضعوا اصول البيان . ثم بحثوا مفردات اللغة ففسروا
غريبها ، وميزوا بين اصلها وشذيلها ، ووضعوا الكتب
المعجبة على اساس الموضوع . ثم بحثوا في صورها واصول
اشتقاقها واسرار صيغها . وانتهوا بوضع المعاجم العادة ،
مرتبة اولاً حسب مخارج الحروف ، ثم بحسب الحرف
الاخير من اللمعة المتجردة . ومن خير ما خلفوه في اللغة
وبيانها وفقها ومعجمها :

المثل السائر لابن الاثير خياه الدين (١٢٤٠) في
البيان والنقد . معنى التيسر لابن هشام (١٣٦٠) في
قواعد اللغة . فقه اللغة لشعالي (١٠٣٨) في فقه اللغة .
الحقائق لابن جنى (١٠٠٢) في فلسفة الاشتقاق .
لسان العرب لابن منظور (١٣١١) في معاجم اللغة .
وعنوا بادبهم ، فحوروا الشعر من السياق التقليدي ،
واستلهموا مواضعه من اجابة الواقعية ، وخرجوا به
في الاندلس من وحدة اليتيمة في الايقاع والروي
في ما عرف بالموشحات . ثم انهم عنوا بآثاره فجمعوا الدواوين
والفوا المختارات ، ووضعوا الموسوعات الادبية في اخبار الشعراء
وما تور اقوالهم ، وشرحوا ما استعصى من الفاظها واستعلق
من معانيها . وفعلوا مثل ذلك في النثر الفني ، فرفقوا
عباراته ، ونوعوا اساليبه ، وفرغوا موضوعاته ، ووازنوا
بين مقاطعته ، وجانسوا بين الفاظه ، وطابقوا بين معانيه ،

وتقنوا ما شاء لهم الفنن في ابواب المجاز وخروب البيان .
لا ان بعضهم غالى في تلك الفنون حتى خرج بها من السليقة
النسبية الى الصنعة النابية . وتحلى ذلك ، بالاكتر ، في فن
من فنون توسلهم متقطع النظر في الآداب الأخرى هو
فن المقامات . والذي نخذه بالذكر من المجموع الشعرية :

جمهرة اشعار العرب لأبي زيد الفرسي (الفنون التاسع) .

المفضليات للمفضل الضي (٧٨٤) . ديوان الحماسة لأبي

تمام (٨٤٥) . مصنفات الحماسة لمبختري (٨٩٧) .

واما الموسوعات الادبية فاشهرها على الاطلاق :

كتاب الاغانى لأبي الفرج الاحمدي (٩٦٧) . العقد الفريد

لابن عبد ربه (٩٤٠) . الذخيرة لابن يسام (١١٤٧) .

وعنالك ، غير هذه ، موسوعات جمعت من كل فن

شئراً من لغة وادب ونقد ونادرة وتولجية تذكر منها :

الكامل المبرد (٨٩٨) . الاماني للماضي (٩٦٧) .

نهاية الارب للنويري (١٣٣٢) . حبيب الاعشى

للقشندري (٣٤١٨) .

واما الانشاء الفني ففي مقدمة اعلامه ابن المقفع (٧٦٠)

صاحب كلية ودمية ، والجاحظ (٨٦٩) مؤلف البيان والتبيين .

(٢) التاريخ والجغرافية

واذ دونوا التاريخ العام ، جعلوه اولاً على اساس

السنين ، واثبتوا الاخبار باسنادها . ثم عدلوا عن هذا

سياق فنسقوا الاخبار بحسب الموضوع آنأ ، وبحسب العصر

1نا ، والدولة آنأ آخر . ووضعوا التراجم العامة التي
استمر بها الخلف من حيث وقف بها السلف . فجاءت
حلقات آخذآ بعضها ببعض . وقد وضعها بعضهم على
اساس موضوع الاختصاص في الاطباء ، والنسابة ، وعلماء
الدين ، واعلام الادب . فاجمع كتب التاريخ العام واثقها :
كتاب الرسل والملوك للطبري (٩٢٣) . الكامل في
التاريخ لابن الاثير . عز الدين (١٢٣٤) . مروج الذهب
للمعري (٩٥٦) . كتاب العبر لابن خلدون (١٤٠٦) .

واشهر كتب التراجم العامة على الاطلاق :

وفيات الاعيان لابن خلكان (١٢٨٢) . فوات

الوفيات لابن شاذلي الكندي (١٣٦٣) . بغية المنتمس

لاحمد ابن يحيى الضبي (١٠٢٣) .

واما ما وضع منها في ارباب الاختصاص فاشهره :

الاصابة في تمييز الصحابة للعسقلاني (٨٥٢) . معجم الادباء

لياقوت الحموي (٦٢٦) . طبقات الاطباء لابن ابي

اصيبه (٦٦٨) . اخبار الحكماء للقفطي (٦٤٦) .

تاريخ علماء الاندلس للفرضي (١٠١٣) . (مع

الصلة وتنسكة الصلة)

ثم ان الكثيرين منهم قاموا برحلات واسعة في الاقطار
الاسلامية ، اما بحكم مهمة اسندت اليهم ، او بدافع
الاطلاع والاستزادة من العلم . ووضعوا على الأثر
مؤلفات قيمة وصغوا فيها البلدان التي زاروها من حيث

حاشيها ، وطبيعة ارضها ، وانواع نباتها ، واصناف حيوانها ،
ودرجات صحرانها . وتحدثوا عن مدنها وقراها ، وعادات سكانها ،
وطرق المواصلات بينها . ووضعوا في ذلك كتب الرحلات .
والممالك والممالك ، والمعجم الجغرافية . فمن ذلك :

كتاب الممالك والممالك لأبن خردادويه (٩١٢) .

الممالك والممالك لأبن حوقل (اواسط القرن العاشر) .

احسن التقاسيم للقدسي (٩٨٥) . نزهة المشتاق لادريسي

(١١٥٨) . تحفة النظائر لأبن بطوطة (١٣٧٧) .

ومن خيرة المعجم الجغرافية :

كتاب البلدان لليعقوبي (٨٧٢) . معجم البلدان

لياقوت الحموي (١٢٢٨) . تقويم البلدان لأبن

الفداء (١٣٣٢) .

(٣) الفنون الاسلامية

اما في حقل الفنون ، فلما كان الاسلام قد زجر عن
التصوير والنحت لدواع ديني ، فقد تحولت مواهب العرب
الفنية الى فنون اخرى . فابعدوا في النقش والحفر
والزخرفة والرسوم الهندسية ، واستبطنوا في ذلك فنا لا
يزال يُعرف بهم هو الارابيك . وجعلوا من الخط فناً من
فنون الرسم نقشوا به الآيات ومأثور الاقوال في ثياب
الاشكال الاخرى فجاءت رائعة الانجم . وقد خلدوا هذا
الفن في زخرفة المباني ، والرسم على النسيج ، وتزيين
المصنوعات الجلدية ، لا سيما غلافات الكتب . واحدثوا

الى ذلك - في العمارة فنوناً ، وفي تخطيط المباني
اشكالاً ، وفي الموسيقى الحاناً وانغاماً . ووضعوا في آلات
المعزف ، وفلسفة الموسيقى ، مصنفات ذات شأن .
وانما مثنا الكلام في تراث العرب في هذه العلوم
والفنون ليقوم ذلك دليلاً على ان نهضة العرب الفكرية لم
تكن حركة مجلوبة ؛ بل كانت نهضة اقتباس وتثاقف
وتنظيم ووضع . فلا تثار التي استعرضناها في ما مر من
هذا الفصل جميعها نشأت من اوليات بدائية ، وما زالت
تنمو وتنظم حتى استوت ، بفضل الكثير من الجهد
الفكري ، علوماً راقية . هذا في الحقل الفكري المحلي .
اما العلوم الدخيلة الاختيارية فحرية منا بنظرة اوسع .

تطور العلوم الدخيلة .

عني العرب بالعلوم الدخيلة جملة ، فترجموا خير ما عرفوا
من آثارها ، ثم درسوها وحققوا فيها ، وادخلوها ما سئم
نهم ان يصلحوه ، وزادوا ما وفقوا الى زيادته ، ثم
تركوا على ذلك كله طابعهم الخاص ، وفي ما يلي كلمة
موجزة في كل منها ، نجمل في ختامها آثار العرب العلمية .

(١) الرياضيات والفلك

أخذ العرب جل علومهم الرياضية عن اليونان والهنود
وامتازوا منها بالجبر والمتنوعات . وكان فيما اقتبسوه عن
الهنود نظام الارقام المعروفة « بالهندية » واثبات « الصفر »

في المنازل العددية الخالية ، واستخدام الكسر العشري .
والى العرب يعود الفضل في انتقالها الى العالم اللاتيني .
وبفضل هذه الارقام تيسر للعلوم الرياضية ان تقطع شوطاً
بعيداً في مضمار التقدم ، وذلك نظراً لسهولة استخدامها ، وبعد
اثرها في تبسيط العمليات الحسابية . ولما كان علماء اوروبا قد
اخذوا هذه الارقام - بدورهم - عن العرب ، فقد
نسبوا اليهم ، فعرفت عندهم بالارقام العربية .

ومن اول من بلغ في الرياضيات من العرب محمد بن
ابن الحوارزمي (٨٥٠) ، فهو الذي رفع اسم العرب
عالياً في تاريخ هذا العلم ، وذلك بتأليفه من مؤلفات ،
وحقق من مذكرات . فالحوارزمي ، بين العرب ، اول
من عدل عن الالجدية الى الارقام الهندية في مؤلفاته ،
واسبق من جدها ودعا الى استخدامها . وعنه اخذها
علماء اللاتين في القرن الثالث عشر ، وعموا استخدامها
تباعاً مكان الارقام الرومانية ، التي ظنوا سوء طواعيتها .
ويعتبر الحوارزمي الى ذلك - مؤسس علم الجبر الحديث ،
اذ كان كتابه ، حساب الجبر والمقابلة ، عمدة الرياضيين في
هذا العلم ، وظلت ترجمته مرجع الطلاب في العالم اللاتيني
حتى القرن السادس عشر . ولالحوارزمي ايضاً فضل كبير
في تقدم علم المثلثات ووضع جداوله . وليس اذل على
فضله في الجبر والمثلثات من تسمية علم الجبر بالاسم الذي
اختره هو له ، ومن تسمية جداول المثلثات « اللوغارتمات »

يلفظ منحوت من اسمه « الخوارزمي » .

أما الفلك فقد اعتمد العرب - في عهدهم الاول - على كتابين هامين : احدهما هندي وهو « السدهنتا » ، والثاني يوناني وهو « السينتاكسيس » . وقد عرف الاول في الترجمة العربية « بالسند هند » ، والثاني بالخطي . وكان اول من نبغ في الفلك من العرب محمد بن يونس الخوارزمي نابغة العرب في الرياضيات . فقد وعى ما انتهى اليه الهنود واليونان في هذا العلم ، ووضع زيجاً (تقويمياً) غدا من بعده معتد الدارسين . وعكف الفلكيون من بعده على اعمال الرصد ، فبذلت الجهود الجبارة في انشاء المراصد الجديدة . وتحسين آلات الرصد ، واصلاح طرقه . ونفكروا بذلك من تنقيح الارصاد السابقة بحيث نصلوا الى نتائج ادق واضبط في قياس خطوط العرض ، وتعيين ميعاد الكسوف والخسوف ، واوقات اعتدال الليل والنهار ، وطول السنة الشمسية . وكانت مراصدهم ، العامة منها والخاصة ، مجهزة بالمقاييس والاسطرلابات والمزاويل ونحوها . وكانوا ، في الوقت نفسه ، يعملون جاهدين على تحسين هذه الآلات ، فيوصلهم ذلك الى نتائج ادق واضبط .

ولقد نبغ في الفلك بعد الخوارزمي محمد بن جابر البتاني (٩١٨) ، وكان يجري ارماده في الرقة وانطاكية . وقد امتازت ارماده بالدقة ، وتوصل في حاب دوران الافلاك ، وانحراف دائرة البروج ، وتعيين نقطة الاعتدال ،

وطول السنة الشمسية ، الى نتائج فاق كل ما تقدمها بدقة .
 وذلك غدا زيج من خيرة الزيج . وتلاه ابو الريحان
 البيروني (١٠٤٨) ؛ ففقه بدقة الأرصاد . وترك لنا في
 الفلك كتابين هامين : احدهما « الآثار الباقية » والآخر
 « القانون المسعودي » . ولقد بلغ البيروني من استقلاله
 في التفكير ان شك في صحة النظام الفلكي الذي قرره
 بطليموس في المجسطي وكان عليه العلم ، واعتبر البيئات
 الواردة على صحته غير مقنعة ، وأشار الى احتمال اعتبار
 دورة الفلك اليومية نتيجة لدوران الأرض على محورها ،
 وهو ما اثبتته كوبرنيكوس في مطلع العصر الحديث .
 وند انجبت الأندلس في هذا العلم البطروجي (١٢٠٤)
 صاحب « كتاب الهيئة » ، واخرجت مقلية الادريسي
 (١١٦٦) واضع اول خريطة لقورة الفلك وشكل
 الأرض . فقد نقش صورة الفلك على كرة من فضة ،
 ورسم شكل الأرض على قرص من فضة ايضاً . وقدمها
 كهدية علمية فنية لمولاه فردريك الثاني .

(٢) الطب والجراحة

كان التطبيب في الجاهلية بعسء ، في الدرجة الأولى ،
 على الطبامة والقصد والسكي ، والمعالجة ببعض العقاقير
 والحشائش . وكان يشويه الكثير من اساليب الشعوذة
 والتدجيل . حتى كان الحارث بن كنفذة في اواخر الجاهلية
 توافل الأسلام ، فقصده الى العراق وغربي فارس ،

ووعى الكثير من العلاجات الصحيحة والوصفات الطبية
المفيدة . وفي العهد الأموي ازدادت العناية بهذا العلم
بازدياد الشعور بالحاجة اليه ، فعني اولو الأمر بترجمة آثاره
وتنشيط معاهده ، وتكريم اعلامه . وجرى على مثل
ذلك العباسيون في اوائل نهضتهم العلمية .

تجدد هذا العلم الى العرب من مصدرين هامين : مصدر
يوناني وآخر هندي . وتعهده مدارس عديدة في
الاسكندرية وانطاكية وحران وجنديسابور ، وعني بعض
اطباء السريان والفرس بترجمة شيء من كتبهم الى جملة
من اعيان العرب . حتى اذا انتظمت حركة الترجمة في
مستهل العصر العباسي ، بفضل الرشيد والمأمون ، تفرغ
الى العربية عدد من مؤلفات ابقراط وجالينوس ، و
من كتب الهند في خواص الحشائش واستخراج العقاقير
وشفاء الأمراض . واخذ العرب من بعد ذلك بما رسوا
النفطية حتى تبع منهم ابو بكر الرازي (٩٢٥ :
٩٨٠) هذا العلم اليهم . ومن اهم ما ترك لنا الرازي من
المؤلفات رسالة في « الجذري والحصى » ، وكتاباً جاء
في الأمراض وعلاجاتها هو « الحاوي » . واشتهر في
الطب بعد الرازي الفيلسوف ابن سينا (١٠٣٧ : ١٠٩٦) .
حقيق علم الطب الى جانب شهرته في الفلسفة ، والف
موسوعة طبية ضخمة هي كتاب « القانون » ، اشتمل
على اوصاف الأمراض المعروفة ، وذكر مئات من العقاقير

الطبية . وهو أشهر كتاب تركه العرب في الطب ، بل
 أشهر كتاب أخرجته العصور الوسطى في هذا الموضوع .
 وعلى هذا النحو جرى ابن رشد ، ١١٩٨ ، فوضع مع
 اشتغاله في الفلسفة كتاب الكليات ، في الطب .
 وذلك بمساعدة زميله ابن الطائس ، ١١٣٨ . وهذه
 الموسوعات الطبية الثلاث ، نقلت إلى اللاتينية فيما نقل من
 آثار العرب ، وبقيت معتمدة معاهد الطب في جامعات
 أوروبا عدة قرون .

وأشتهر أطباء العرب بالجراحة أيضاً . وأماز منهم فيها
 أطباء الأندلس على الأخص . لا سيما أبو القاسم الزهراوي
 (١٠١٣) . فقد بسط في الجزء الأخير من مؤلفه
 الطبي « التعريف لمن عجز عن التأليف » كل ما عرف
 عن الجراحة إلى عهده ، وخصه رسوماً لبعض الآلات
 الجراحية ، ودعا فيه إلى أهمية التشريح ، وإبان منافعه
 وضرورة الاستعانة به . وأشهر بجراحة العين ، في مصر ،
 صلاح الدين بن يوسف (أواخر القرن الثالث عشر) . وما
 يؤثر عنه أنه نجح في إخراج الماء الأزرق من العين بعملية
 جراحية . وقد ترك لنا في طب العين كتاباً قيماً اسمه
 « نور العيون » .

واهتم المسلمون كذلك بإنشاء المستشفيات ، فارتقى
 عددها إلى بضعة وثلاثين في الجواهر الكبرى . وكان كل
 منها مجهزاً بمخزنة أدوية ، وبعضها متحفاً بمعاهد لتدريس

الطب . ثم انهم انشأوا - عند الحاجة - المستوصفات
النقالة ؛ ووجهوها الى السجون والمناطق المربوطة ؛ فكانت
تنقل على البغال باجهزتها وخزائن ادويتها .

(٣) الصيدلة والكيمياء

كان مصدر العرب الرئيسي في العقاقير كتب الهند .
فقد امتاز الهند قديماً بمعرفة الحشائش . وبرعوا في استخراج
خواصها . واشتهروا بمعرفة خصائصها ومؤثراتها . ومن
اسبق العرب الى التأليف فيها علي بن العباس (٩٩٤)
فقد بقي كتابه « الملوكي » المرجع في هذا العلم حتى ظهر
قانون ابن سينا . على ان الذي انتهى اليه علم النبات
والعقاقير هو ابن البيطار الأندلسي (١٢٤٨) . فقد جال
في الأقطار الإسلامية . وعرف الكثير من انواع النبات
ودرس خصائصها ووقف على منافعها . ثم دون ذلك كله
في كتاب ضخم هو « الجامع في الأدوية » اشتمل على نحو
من الف واربعمئة مادة .

اما الكيمياء فقد كان اول عهد العرب بها في العصر
الاموي ، اذ نقلت اليهم بعض مؤلفات اليونان فيها ،
وشغل بعضهم بالمحاولة التقليدية في تحويل المعادن الرخيصة
الى ذهب . ولئن كانت انعاجهم في هذه السبيل قد ذهبت
سدى ، الا انهم تمكنوا - فيما بعد - من ان يبلغوا
شأواً يذكر في الناحية التجريبية من هذا العلم . فقد
سجلوا تقدماً باهراً في اساليب التبخير والتقطير وصهر المعادن ،

واعتبروا بفضل ذلك اصحاب الخطوة الاولى في طريق تحويل الكيمياء الى علم منظم . واشتهر اعلام العرب في الكيمياء جابر بن حيان (الربع الاخير من القرن الثامن) وهو الملقب بابي الكيمياء . وله فضل كبير في تحسين اسلوب تنقية المعادن ، واقتان صناعة الفولاذ ، والتفنن في نصيغ السبيج والجلد .

واشتهر بالطبيعات ابن الهيثم (١٠٣٩) وله في هذا الموضوع كشوف هامة ومستنبطات ذات شأن ، وقد امتاز بصورة خاصة في علم البصريات .

مكانة العرب العلمية

اعتمد العرب في مستهل نهضتهم على علوم اليونان والهند وفارس . فنقلوها الى لغتهم . وغرفوا من فوائدها بنهم شديد . لكن جهودهم لم تقف عند الاقتباس . بل انهم بعد ان وعوها - اقبلوا على معالجتها بالشرح والتعليق آنأ ، والنقد والتصحيح آنأ آخر . ثم تها لهم ان يضعوا فيها المؤلفات القيمة الحافلة بالكشوف والمستنبطات .

ففي الرياضيات : عمموا الأرقام الهندية ، وانشأوا علم الجبر ، وسامحوا في استكمال المثلثات ، واقتام جداول اللوغارذمات . وفي الفلك : دققوا في قياسات خطوط العرض ، وتعيين نقطة الاعتدال في طول الليل والنهار ، وزمان الكسوف والخسوف ، وادخلوا تحقيقات كثيرة

على آلات الرمح . بحيث جاءت زيج العرب اضبط مما
سبقها . وفي الطب : آتروا معالجة الشلل والاسترخاء
بالادوية المبردة بدلاً من الحارة ، واستخدموا الماء البارد
لقطع الزيف ، وبرعوا في جراحة العين ، واكتشفوا
الدورة الدموية الصغرى ، واظهروا منافع القشريح . ولقد
جروا في هذا العلم في اتجاه التخصص ، فكان منهم الجراح ،
والاستاني ، والمعني بامراض النساء ، والمنقطع الى معالجة
الاختلال العقلي . ومن المشهور عنهم السبق الى وضع
الاقرباذين (كتب الادوية) ، وتنظيم حوانيت الادوية ،
وانشاء المستوصفات الثقاله ، وتأسيس مدارس الصيدلة ،
وامتداد المرقف (البج) في العمليات الجراحية الكبرى .
اما في الكيمياء فقد كشفوا مركبات جديدة منها :
ماء الفضة (حامض النتريك) ، وزيت الزاج (حامض
الكبريتيك) ، واثبوتس . وملح البارود ، وحجر جهنم
(نترات الفضة) ، وماء السلياني (كلوريد الزئبق) ،
وركبوا سائلا يمنع الحطب من الاحتراق ان هو طلي به .
وقد ابتدعوا الى ذلك - طرفاً حسنوا بها اساليب
التقطير والصر والتبخير ، فاعتبروا بحق مؤسسي علم
الكيمياء الحديث .

ولئن كانت هذه العلوم قد تخطت المدى الذي اوصلها
اليه علماء العرب ، الا ان فضلهم فيها ادوه في سبيل تقدمها
ورقيها لم يطمسه التاريخ . ذلك ان فضل الامة في التقدم

- ايأ كان - ينبغي ان يقاس - كما اشار الاستاذ سارطن
 بحق - بما اضافته الى ما سبق . فكل كشف في علم ،
 او تحسين في اسلوب ، هو خطوة لا بد منها في سير
 العلم الى ما هو اتم واكمل . فاذا نحن اخذنا مآثر العرب
 بهذا الاعتبار ، تبين لنا ان العرب الذين حملوا لواء العلم ،
 عدة قرون ، قد ساهموا في تقدمه مساهمة فعالة ، وشغلوا
 بالتالي مكاناً مرموقاً في تاريخ الفكر الانساني .

مراجع حديثة للتوسع

- ضحى الإسلام (٣)

احمد امين

الكتاب الثالث - الفصل السادس : اللغة والأدب .
- الفصل السابع : التاريخ والمؤرخون .

ظهر الإسلام (٣)

الكتاب الثالث - اللغة والأدب .
الكتاب الرابع - الشعر والعرف والبلاغة .
الكتاب الخامس - العلوم .
الكتاب الثامن - التاريخ والجغرافيا .
الكتاب العاشر - الفقه .

تأريخ التمدن الإسلامي (٣)

جرجي زيدان

العلوم الصنافية .
تأثير التمدن الإسلامي في العلوم الدخيلة .

تأريخ العرب (٣ و ٣)

فيليب حتي

الفصل السابع والعشرون : التقدم العلمي والأدبي .
الفصل الأربعون : الآثار الفكرية .

نواحي مجيدة من الثقافة الإسلامية

قدري طوفان

الآثار العلمية للحضارة الإسلامية .

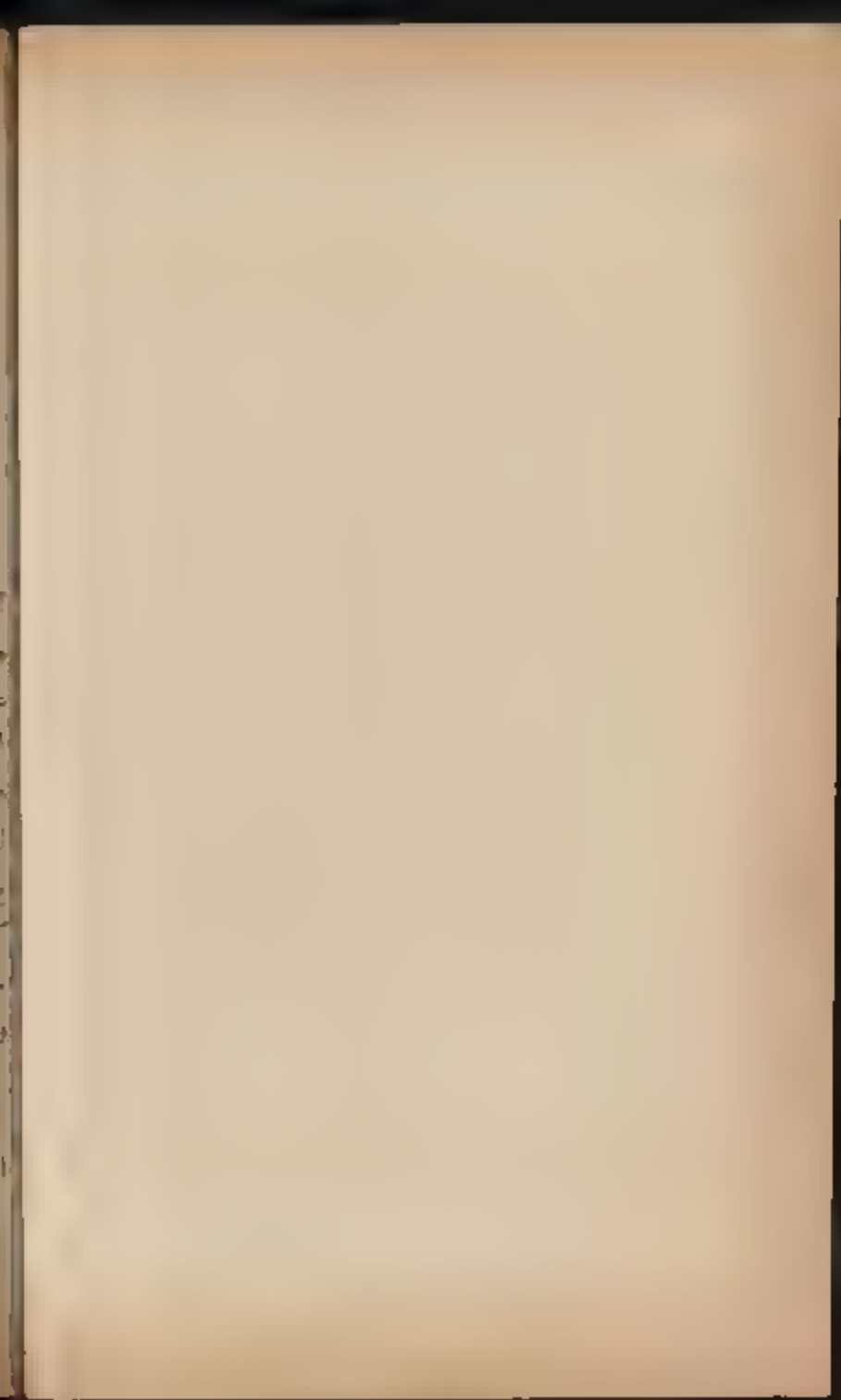
مآثر العرب في الرياضيات والفلك

منصور جرداق

الدكتور سامي حداد . - مآثر العرب في العلوم الطبية

الدكتور امين خير الله . - الطب العربي والعلوم المتعلقة به

الجزء الثاني
في الاتجاه الفاسي



تمهيد في إيضاح ماهية الفلسفة

الفلسفة وملاساتها

ليس من السهل ان نعرف الفلسفة تعريفاً جامعاً مانعاً لأنها -- من جهة -- علم نظري لا عملي ولا وضعي ، ولأن اعلامها -- من جهة أخرى -- قد جروا في تركيزها على اصول شديدة الاختلاف ، فجماعت مذاهبها عظيمة الميمنة . وليس التعريف المنشود من الامور الواجبة في هذه المرحلة البدائية من البحث ، بل يكفي الان ان نتعرف الى طبيعة موضوعها ، وان نحاول عزها عما قد يلبس بها -- من وجوه . من مجاري الفكر الأخرى : كالكلام والعلم ، والشرعة . حتى اذا تم لنا عزها عنهن -- موضوعاً واسلوباً -- شئت محاولة التعريف بأسر مسلكاً واقرب مثلاً .

(١) الفلسفة والكلام

بين الفلسفة والكلام مشاركة في امور ومفارقة في أخرى . هما في الأصل -- من نجر واحد ، اذ يرميان

الى غرض عام واحد هو تفحص الموضوع بالتفوذ الى
اعماقه ، واكتشافه بالتشوف الى مراميهِ وغاياته القصوى .
ويتفقان كذلك في انها يتناولان المفكرة المعارضة بنحو من
النظر المجرد ، ويعالجانها بالاجتهاد والقياس والاستنتاج ،
حتى ينتهي بهما الامر الى حكمة حرية بالتقدير ، او مبدأ
جدير بالاعتبار .

الا ان الكلام محدود في نطاقه ، محصور في قضاياهِ ؛
يعمل ضمن الشريعة ، وينشط في مدى تعليمها وتوجيهها ؛
في حين تنطلق الفلسفة في الكون بأسره ، وتعرض لمشاكل
الفكر على اختلافها في ارحب الاجواء . فالكلام يقوم على
الوحي ، ويستمد مبادئه من الشرع ، ويعمل على تأييد
الايان بنى انواع الاستدلال . اما الفلسفة فتقوم على النظر
المجرد ، وتسترسد بالاستدلال البرهاني ، ولا تأخذ الا بما
ينتهي الدليل الى اثباته .

(٢) الفلسفة والعلم

والعلم كالكلام . محدود في موضوعه . فهو يتناول
ناحية من الكون ، او ظاهرة من ظواهر المجتمع ، يركز
فيها عمله ويقصر عليها نشاطه ؛ يختبر ما فيها من مفردات
الحقائق ، ويستخرج ما ينسحب من قوانين الطبيعة . ولئن
شاركت الفلسفة العلم في الاعتماد على العقل والاستناد الى
الدليل ، الا انها تتعدى نطاقه ، فتعالج الكون . . . يمكن
ما فيه - في وحدة موضوعية ، فتتفد من المحسوس الى

بالاحساس ، وتحاول ان تعلل عالم الواقع بالاستدلال
 النظري آناً ، وبالتأمل الحدسي آناً آخر . العلم يحقق
 خبراته الموجودات ويعيدها الى عللها الطبيعية المباشرة ،
 والفلسفة تحاول ان تستشف ماهياتها المجردة ، بان تبحث
 عن علة عللها ومبدأ مبادئها ، فتخطى بذلك عالم الطبيعة
 الى مبدأ « ميتافيزيائي » من شأنه ان يعلل هذه المبادئ
 ويبيط اسرارها وطباعها . لذلك قيل في ماهية الفلسفة
 انها « علم المبادئ » ، وجعل موضوعها « الوجود بما هو
 موجود » ، وهو مفهوم الفلسفة العام في العصر الوسيط .
 يعني ان بين العلم والفلسفة - على تباين اغراضها ووسائلها
 حكمة وثيقة ، هي ان العلم يغذي الفلسفة بنتائج خبراته ،
 والفلسفة تمد العلم بما تتيحه له من وجوه الامكان والاحتمال .
 ولا شبهة في ان تساند العلم والفلسفة على هذا النحو قد
 ادى الى تقدم العلم واتزان المذاهب الفلسفية .

(٣) الفلسفة والشرعية

الشرعية والفلسفة تتفقان في الدعوة الى الخير ، والحث على
 الفضيلة ، والارشاد الى الصلاح . لكن الشرعية تعتمد في
 مفهوم الخير والفضيلة والصلاح على نص مقدس ، وحكمة
 معنوية ، والهوام السهي ، في حين تعتمد الفلسفة في ذلك على
 المنطق الاجتهادي ، والشعور الوجداني . والشرعية تقر الخير
 والشر ، والحلال والحرام والفضيلة والرذيلة نصاً ، والفلسفة
 تنهي الى ذلك بالاستدلال ، وتتساق اليه بالبرهان والصالح

العام . الشريعة قطب الحياة الروحي ، والفلسفة قطبها
الفكري ، وعلى هذين القطبين يدور محور الحياة . والكلام
منها نصير الشريعة ومزلف مبادئها ، والعلم منها مغني
الفلسفة ومرشد خطاها وموثق أركانها .

الفلسفة في مذاهبها البدائية

ليس من الممكن ان نعين - حتى ولا على وجه
التقريب - زمن نشأة النزعة الفلسفية في الفكر الانساني ،
لان كل محاولة تهدف الى تعليل ظاهرة من ظواهر الحياة
تعليلًا نظريًا مجردًا هي ضرب من التفكير الفلسفي .
ونشأؤ هذه المحاولات قد بدأت بالظهور - ولا بد
امراحل البدائية من المجتمع الانساني ، كما يتجلى بـ
التفلسف في ظور اخداثة من حياة الفرد . لذلك قلنا
خلت آثار الامم حتى المريق في القدم من ادبها من
لون من ألوان التفكير الفلسفي . على ان التفكير الفلسفي
شيء ، والمذهب الفلسفي شيء آخر ، اذ يدخل في الاول
ما لا مكان له في الثاني ، وبشروط في هذا ما لا يفرق
في ذاك . فالحكمة مثلا ظاهرة فكرية فلسفية ،
لكنها ليست مذهبًا ، لانها محدودة مفككة ، ومشرقة
المذهب الشمول والانسجام .

ولئن تعذر تعيين الزمن الذي نشأت فيه الفكرة
الفلسفية ، الا ان هذا التعيين ممكن ولو بالتقريب

بالقياس الى المذهب الفلاني . لان المذهب - بخلاف
الفكرة - يتناول الاوضاع جملة ، فلا يخلو من اثر بعيد
يخترق الافاق فيتجاوب صده في الحياء المجتمع . ومؤرخو
الفكر يجمعون على ان اليونان اسبق الامة الى انتاج المذاهب
الفلسفية ، فاليهم بساق الفضل في نشأة الفلسفة بالمعنى
الصحيح ، فقد جعلوا من الكون وحده موضوعية ،
وتجردوا للبحث في منشئه ومآله ، وحاولوا تعليل احداثه
واطواره ، وقصدوا الى الربط بين ظواهره واجزائه ،
ببحث مجرد ، ونظام شامل متسق .

ولا يغرب عن البال ، ان الغاية من عرض المبادئ
الاساسية للمذاهب التالية انما هي التعرف الى طبيعة البحث
الفلسفي في ابعاد ادواره . ونقطة الانطلاق فيه انما هي
رد العالم بنا فيه من ظواهر متعددة مختلفة الى علة اصلية
يظن انها العامل في وجوده على ما هو عليه . ولعل الذي
ادى الى هذا النوع من النظر المجرد الشامل هو المحاولات
التي قام بها الفلاسفة لربط المعارف الفردية بظواهر الكون
العام ، واستطلاع طبيعة التفاعل بينها . ولقد كانوا هم
ايضاً من علماء العصر ، فعاولوا - من ثم - ان ينفذوا
الى ناموس عام يصل بين نواميس الطبيعة ، ويجمع بين
مبادئ العلوم على اختلافها . فما هو هذا المبدأ الصكوني
الثابت الذي نشأت منه الكائنات المتغيرة ؟ هذا هو السؤال
الذي حاول الفلاسفة ، منذ القديم ، ان يجيبوا عنه .

فقرر البعض انه « الماء » ، ورأى سواهم انه « الذرة » ،
واكد غيرهم انه « العدد » ، في حين انكر جماعة منهم
وجود اي اعتبار ثابت ، وقطعوا بان طبيعة العالم التغير .
وسنقتصر ، لتمثيل على ما نحن بصدده ، على عرض
موجز هذه المحاولات الاولى .

(١) المذهب الطبيعي

كان اليونان اول من قام بمحاولة من هذا النوع وعلى
هذا النطاق . وكان ذلك في غضون القرن السادس قبل
الميلاد . ذلك ان عدم العصر كانوا قد اجمعوا على ان
الموجودات في الطبيعة مركبة من العناصر الاربعة : التراب
والماء والهواء والنار . فتد فلسوفهم طائفة (٥٤٦ ق.م) .
مادة احلية ، من بين هذه العناصر ، قرر انها الماء .
فالماء فيما ذهب اليه . هو الاصل للعناصر الثلاثة الباقية ،
لانه يحيط بانيايسة ويضم اطرافها . والتراب على ما
بداه . ماء منجمد ، والهواء ماء مشبخ ، والنار بخار
حار . وعلى هذا الاساس عكس وجود الاحياء ، فحسب
الماء جرثومة الحياة ، وثبت له ذلك من وجودها حيث
وجد الماء ، وانعدامها حيث انعدم . وجري جماعة من انباءه
على مثل مبدئه ، خالفوه في تعيين الاصل الذي تحدت
منه سائر العناصر . فجعله بعضهم التراب ، ورأى غيرهم
انه الهواء ، وجعله آخرون النار . وعاد به جماعة الى
ما وراء العناصر الاربعة فاعتبروه مادة اثيرية ، وقرروا ان

المناصر الأربعة مركبات ناشئة من تلك المادة . ومن
هنا تجدد مذهب ديمقريط (٣٦١ ق . م) في الذرة . إذ
اعتبر المادة الأصلية مكونة من ذرات هي أحقر ما يمكن
أن تتجزأ إليه المادة . وقرر أن هذه الذرات جواهر
منجاسة بطبيعتها ، إلا أنها متباينة بأشكالها وأحجامها
وأوضاعها ، وجعل هذه المتباينة السر العامل في تنوع
الموجودات . فالوجود الأصلي في رأي ديمقريط واتباعه
هو الذرة ، وتعدد العناصر إنما هو ناشئ من اختلاف الذرات
التي يتألف منها كل من هذه العناصر شكلاً وحجماً
ووضعاً . واختلاف الموجودات حاصل . - بالتالي - من
الاختلاف العناصر التي تتكون منها نوعاً ومقداراً . أما
تكون العناصر من الذرات ، ونشوء الموجودات من
العناصر ، واختلال كل منها إلى أجزائه ، فخاضع للسلسلة
من التواميس ، ثابتة بدورها لنظام طبيعي شامل .

(٢) المذهب العددي

نشأ فيثاغورس (٤٩٧ ق . م) حقيقة العالم المطلقة في
الوجود المعنوي - في عالم الفكرة . فقد بان له أن الأشياء
توصف بأوصافها ، وهذه الأوصاف متقاوئة ومتباينة ، إلا
أحداً واحداً منها هو قابليتها العددية . ولما كانت هذه
الصفة العددية واحدة في جميع الموصوفات ، كانت هي منها
ثابتة الأساس والجوهر . ثم بدا له أن الكون بجملة خاضع
لبنائى الحساب والهندسة والموسيقى ، وأن هذه بدورها

تابعة لنظام العدد . فالعدد اذن هو المبدأ الثابت الجامع
للموجودات على اختلافها . والاعداد بدورها متعددة من
الواحد بالغة ما بلغت ، واشرفها ما كان منها اقرب الى
الواحد . فالواحد اصل العدد ، وهو اذن جوهر الكون .
وهو منه يتقام العلة الاولى من الكون . وسائر ما في
الكون متصف بمزايا الاعداد ، خاضع لاحكامها ، منسوخ
على منوالها . وفي نظام العدد ينشأ من الواحد الاثنان
ومنها الثلاثة ، ومنها ومن الواحد الاربعة وهي الاصل
وبمجموع هذه عشرة وهي تمام العدد الاساسي . وعلى نظم
العدد نشأت الموجودات فبعامت واحداً واحداً : كالشمس
والقمر ، واتين اثنتين : كالحار والبارد ، والنور والظلمة
وثلاثة ثلاثة : كالابعاد الثلاثة - الطول والعرض والعمق
وقوى النفس الثلاث - العاقلة والمغضية والشهوية ، واربعة
اربعة : كالعناصر الاربعة والفصول الاربعة ، وخمسة خمسة
كالحواس الخمس والاطراف الخمسة ؟ وستة ستة ، كالجواهر
الست ، وسبعة سبعة : كالنواكب السبعة ... وهكذا .
فحقيقة الكون ناشئة من نظام العدد وجوهره هو الواحد
واذ يتحولون الى الاعتبار الانسانية يقررون ان
نفس الانسان من جده يتقام العدد من المعدود . فكما
يقدم العدد على المعدود . كذلك ينبغي تقديم النفس
الجسد ، وكما تمثل المعدودات لنظام العدد ، كذلك ينبغي
ان يمثل جسد الانسان لنفسه . من هنا نشأ المبدأ

الزهدى الذي قال به الفيثاغوريون ، والذي اوجبوا به
قهر الجسد واحتقار المادة ، على اعتبار انها مصدر الشر
في المجتمع ، وسبب التغير والتفنى والفساد في العالم المادي .
(٣) المذهب الانكاري

هذا الاختلاف بين اثبات الفلاسفة في تقرير نظام
الكون عائد من جهة الى التعبير المستمر في ظواهر
الموجودات ، والى اختلاف الوسائل التي اعتمدها في التماس
المعرفة - من جهة اخرى . فمن اختبار حسي ، الى نظر
عقلي ، فالى حدس باطني ؛ لذلك جاءت محاولاتهم مختلفة
في مقرراتها . ولعل هذه المباني هي التي دعت السوفسطائيين ،
وفي تلميذهم بروتاغوراس (١٠ ق . م) الى اطرارح
الثقة بوسائل الادراك جملة ، والياس من بلوغ حقيقة
كونية ثابتة . فقد انتهوا الى ان الحواس وهي سبلنا
الى المعرفة تخطئ في التقدير . وهي بعد تختلف
باختلاف الافراد ، وتتأثر بالاحوال الطارئة ، فتجني
احكامها على الشيء الواحد ، في ظرفين متباينين ، او من
قبل شخصين مختلفين ، متغايرة وربما تعارضت وتقابلت .
واذا تقرر عندنا هذا ، فعيناً نحاول الوصول الى حقيقة
ثابتة ، ولا يبقى امامنا الا ان نعتبر الانسان نفسه مقياساً
الامور ، وتأخذ بما يقره اثنان او ثانياً على انه حقيقة
بالنسبة اليه فتعدو الحقائق بذلك قياساً نسبية ليس الا .
واذا تقرر هذا استحال نقل المعرفة ، وغدا التعليم ضرباً

من الاقناع . هكذا عدم السوفسطائيون صرح العلم ،
واطاحوا بالقيم الثابتة . حتى اذا جاء سقراط (٣٩٩ ق.م)
تصدى لهم بنقده الساخر اللاذع ، وابطل مزاعمهم بمجيبه
الداعية ، ورد الى النفوس الثقة التامة بالعقل واحكامه .



من هذا العرض السريع لهذه المذاهب الفلسفية القديمة ،
وللمفارقات ما بين الفلسفة وملايكتها ، يتبين ان الفلسفة
في مفهومها القديم بحث نظري ، فيما وراء الطبيعة ،
يهدف الى اكتشاف المبدأ الثابت الذي تختلف عنه هذا الوجود ،
ويحاول تقرير نظام الكون واستشفاف مصيره . وهو ما
اردنا ايضاحه قبل الشروع بدرس المذاهب الفلسفية اليونانية
التي عرفها مفكرو العرب ، وتأثر بها فلاسفتهم .

مراجع حديثة للتوسع

احمد امين .. فحة الفلسفة اليونانية

المقدمة .

الفصل الأول : حالي .

الفصل الثاني : الفيثاغوريون .

الفصل السادس : المذهب النعري .

الفصل الثامن : السوفسطائيون .

يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية

تصدير .

الباب الأول : نشأة العلم والفلسفة - غيد .

الفصل الأول : الطبيقيون الاولون - حالي .

الفصل الثاني : الميتاغوريون .

الفصل الرابع : المنجمون المتأخرون - تيفريطس .

الفصل الخامس : السوفسطائيون .

عمر فروخ - الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب

الفصل الاول : العلفة .

الفصل الاول

المذاهب اليونانية الكبرى

تبين لنا ، في حديثنا عن علم الكلام ، ان الفكر العربي
ملك طريق التفلسف بالتطور الطبيعي اولاً ، ثم بالافتباس
مباشرة او مداورة عن الفكر اليوناني . وعني عن
البيان ان الفكر العربي لم يتخذ موقفاً واحداً من الفلسفة
اليونانية ، لان بعضها ومنها تلك التي تقدم لنا عرضها
يعارض طبيعته ويخالف مبادئه . اما البعض الاخر مما
كان ابعد غوراً وانقى تفكيراً واغنى روحاً وأشمل
نظراً فقد آثره بالاعتناء ، ولم يتعرج عن الأخذ عنه ،
والاستناد اليه . واذ توسع الفكر الفلسفي عند العرب
باستبحار خضمهم العلمية ، فانطلق تباعاً من مسائل الكلام
المحدودة الى افق الفلسفة الرحيب ، وخرج من نطاق
الشريعة المحكم الى جوار المعرفة الطليق ، اقبل على فلسفة
اليونان ، ووجه عنايته الى ما جانس منها طبيعته ولو
من وجوه - فاقبض وتمثل ، بتعديل وبغير تعديل ،
واضاف من عندياته ما منح وقبض ، وحاك من هذه

الخطوط جميعها نسيجاً حسن الحيك منسجماً الألوان هو
الفلسفة الإسلامية . وقد رأينا ، قبل ان تعالج الفلسفة
الإسلامية في ادوار تقدمها وتشعب مجاها ، اننا نعرض
للمحاذير للمذاهب الفلسفية اليونانية التي اعتمدها فلسفة
الإسلام ، تمهيداً للموضوع وتسهيلاً على المطالع .

مذهب افلاطون المثالي

افلاطون سليل أسرة ، يونانية عريقة . ولد في أثينا ،
وطالب العلم على اعلامها ، وتبغ بالرياضيات واجاد نظم
الشعر ونزع الى الفلسفة . وقد لازم سقراط ثانياً ستوات
يدرس عليه ويأخذ عنه . وبعد اعدام سقراط غادر أثينا
الى ميغاري ، وانصل باقليدس ورفقه . ثم استأنف سفره
الى مصر ، ومكث فيها زمناً يشغل بالرياضيات والفلسفة
في دور العلم المختلفة . ونوجه من ثم الى جنوبي ايطالية
حيث اتصل بالفيثاغوريين ووقف على مذهبهم . والتحق
من هناك الى صقلية بدعوة من ملكها ، لما كان ممن
روشته في العلم وحده على العلماء . الا ان افلاطون تعرض
لتنظيم الحكم ، وانتقده بشدة فاعتقل ، لكنه تمكن من
الفرار والرجوع الى أثينا . وفي حاجة من المدينة انشأ
مدرسة تعليم قرب بستان لرجل اسمه اكاديموس فعرفت
بالاكاديمية . وقضى في التدريس جل السنين الأربعين التي
قضت من عمره .

وقد شهد افلاطون في منابه الفوضى التي عقت حروب
اثينا واسبرطة ، فاثرت في نفسه ، وتزع في تفكيره نوعاً
مثالية فمرت آراؤه في الكون والاخلاق والاجتماع ، كما
يشهد بذلك كتابه في الجمهورية المتلى . فعلم الفكر مدين
له بالتسامي الفكري والخلقي ، والدفاع المبرور عن القلب
المجردة .

(١) عناصر المثالية قبل افلاطون

بنى افلاطون مذهبه في المنئل على اصول نلم بعضها
من پارمنيدس (القرن الخامس ق. م) وسقراط .
فهو مدين للاول باعتبار الوجود المطلق جوهرأ للحقيقة .
ولثاني بحسبان العقل القوة المصححة للادراك الحسي .
والوسيلة الموحدة الى كنه الحقيقة . فقد وافق پارمنيدس
من تقدمه في ان الموجودات - دوماً في تكوين
وانحلال ، وفي انتقال من حال الى حال ان كماً او كيفاً ،
انما بدا له بمد طول التأمل ان صفة واحدة مدين
صفاتها ثابتة ابدأ هي صفة الوجود او الكيونة . فالكيونة
هي العنصر الثابت في الموجودات كافة ، فهي اذن حقيقتها
وجوهرها ، وكل ما عداها من الاوصاف وهم باطل . و
كانت المعرفة الحقة محصورة فيما هو ثابت ، وكان وجود
الشيء او كيونه اعتباراً الوحيد الثابت ، كانت المعرفة
والكيونة واحداً في الجوهر .

ثم جاء سقراط في عصر طلعت فيه آراء السوفسطائيين في

انكار الحقيقة الوجودية ، واعتبار الانسان نفسه مقياساً نسبياً للحكم على الامور . فكشف عن ابطالهم ، واثبات فساد مذهبهم ، واقام على انتقاضه مذهباً نسبياً على الثقة بالعقل والاثبات بالحقيقة الوجودية الثابتة . فذهب الى ان العقل قادر على تصحيح ما تقع فيه الحواس من خطأ ، وبما انه جوهر ثابت مشترك بين الناس ، فهو حري بان يوصلهم الى حقيقة ثابتة يجمعون عليها . ذلك ان العقل الانساني ينتزع من الاوصاف الجزئية ، بالاستقراء والتعميل والمتقابلة والمقارنة ، الاعتبار الكلية الثابتة فيها : كالمبادئ والنواميس وصور الانواع ، وماهيات الفضاء . ولما كان هذا الاعتبار العقلي العام جامعاً للخصائص الثابتة في كل نوع من الموجودات صح ان يكون تعريفاً لها ، وغداً - بالتالي - مقياساً صحيحاً لحقيقتها .

(٢) مذهب افلاطون في المثل العقلية

من هنا بدأ افلاطون فاقام مذهبه في المثل على اساس الثقة بالعقل ، وعلى ان جوهر الحقيقة انما هو الوجود . لكنه خطا بعد ذلك خطوة خطيرة ، فاعتبر الحقيقة ذات وجود ذاتي في الخارج ، لا مجرد اعتبار ذهني ، كما قرر استاذ سقراط . وانتهى من ثم الى القول بوجود عالم من الحقائق الذاتية المجردة في مقابل الوجود المادي الحسي ، واثبت حسب ان الوجود الحسي صورة زائفة عن ذلك الوجود الحقيقي . وتعميل ذلك - على ما بسطه - ان لكل نوع

من الموجودات مثلاً يجمع الاعتبارات الثابتة التي تشترك فيها أفرادها . وهذا المثال النوعي - بخلاف الأفراد - ثابت أبداً لا يتغير كما يتغير ، ولا يحدث أو يزول كما تحدث وتزول . فالموجود الحقيقي إذن له لا لها . وكما أن لكل نوع من الموجودات مثلاً ، كذلك لكل طائفة من الأنواع مثال ، ولكل طائفة من المثل مثال ... وهكذا إلى أن تنتهي هذه الشجرة الهرمية إلى مثال أعلى هو حقيقة الحقائق وجوهر الوجود .

ثم إن نظام المثل هذا يشمل المعنويات بالإضافة إلى الموجودات الحسية ، لأنها كما في اعتقاده ذات وجود ذاتي وضمي ، وادن فهي - مثل المحسوسات - مشتركة في هذا النوع من الوجود ، وبمعنى لذلك أن يكون لها وجود ثابت في عالم المثل . فنظام العالم ، في رأي افلاطون ، متعذر من نظام المثل ، وطبائع الموجودات ناجمة عن أوصاف مثلها ، فالمثال - والحالة هذه - هو الملة في وجود الشيء على ما هو عليه . إلا أن الشيء ، بما أنه في مادة ، لا يبلغ من الكمال درجة مثاله ، لأن المادة في تغير دائم ، وإذن فالمحقيقة لا تتمثل فيها على أكملها . وبحكم هذه الصلة الوثيقة بين الشيء ومثاله ، فأن الشيء دائم الحنين إلى مثاله ، محدود إليه حب التكميل ، والرغبة الملحة في مشابهته . وعلى هذا النحو يحسن كل مثال إلى ما فوقه مباشرة من المثل ... حتى ينتهي الحنين إلى

المثال الاعلى : مثال الجمال والخير الاسمى . ولذلك كان نصيب كل شيء من حقيقة الوجود على نسبة نصيبه من مزايا مثاله ، ونصيب كل مثال من تمام الوجود وتجسلي الحق على نسبة قربيه من المثال الاعلى الذي هو الجمال الاسمى والحق المطلق والخير الاسمى .

وقد وصف افلاطون المثل باوصاف منها : انها ازلية أبدية ، لا تحدث ولا تزول ، وانها ثابتة لا تتغير ، ولا تبدل ، وانها جواهر كلية ، لا تشتمل على الاعراض ، ولا تتصل بالجزئيات ؛ وانها عناصر احلية ، لا تتكسب من شيء ، ولا تتعل الى شيء ؛ وانها مطلقة من حدود المادة ، لا يحددها زمان ، ولا يقيددها مكان ؛ وانها جواهر الشيء ، لا تتعدد للثبوت الواحد ، ولا تتكيف بتكيف افراده . واخيراً ، انها مدركات معنوية ، موجودة في عالم العقل لا في عالم المادة . فعالم المثل هو عالم الحقائق ، وفيه يجب ان نلتصق حقائق الموجودات ، واليه ينبغي ان نتجه الأبحاث الفلسفية .

(٣) النفس الانسانية وعالم المثل

وعلى هذا النحو يجري افلاطون في تحليل الكائن الانساني ، فيعتبر النفس مثاله ، ويجعل مكانها الاصلي عالم المثل . اما هبوطها الى عالم الطبيعة فيعنده بقوله انها ، اذ كانت سعيدة في عالم المثل ، اشتاقت الى معرفة ما في عالم الطبيعة وهو عالم الحقائق المشوهة فاشتت وانحطت

- على الاثر - اليه ، واتصلت بالجسم ، ووقعت تحت تأثيره . والجسم الانساني ، نظير كل ما في عالم المادة ، ناقص وشريد . وهو يحاول ان يسيّر النفس حسب رغباته ، وبسخرها لاغراضه ومشهواته . فينبغي لها والحالة هذه ان تكبت نزواته ، وتتحرر من سلطانته ، وتسير بالتأمل الى عالمها الاحلي . عالم المثل . وهذا التأمل يساعدها على التخلص من سيطرة المادة ، ويسهل عليها التسامي الى عالم المثل ، وتذكر الحقائق الأزلية التي كانت تعرفها . فيعمرها شعور متزايد بالسعادة . هذا النزوع الذي يتجلى في النفس الطيبة نحو المثل ، وهذا الخيول الى المثل الاعلى . هو المعروف بالحيل الافلاطوني .

وبناء على ما تقدم يقرر افلاطون ان المعرفة ليست اقرباً ولا استنتاجاً أو استنباطاً ، بل هي تذكر ؛ والتعليم ليس اداء لانواع المعارف ، بل هو تسهيل لسبل التذكر . فالحاضرة والبعث والكتاب والمختبر لا تعلم الانسان ، بل تهيئ النفس تدريجياً لتذكر ما كانت تعرفه في عالم المثل ، بعد ان انساها اباه اتصالها بعالم الطبيعة واشغالها بامور الدنيا . وهنا يعود افلاطون الى الاجتماع بسقراط ، فيقرر ان المعرفة هي السعادة الحقيقية والفضيلة العظمى .

فاذا فارقت النفس الجسد ، وهي عالمة بالحق فاعلة للخير عادت الى عالم المثل ، وعادها الاعتبار بالمعرفة

الكاملة والتمتع بالسعادة الثابتة دهرًا من الزمان أما إذا
فارقته على جهل وانغماس في الشر ، فإنها تنقسم جسداً آخر
في هذا العالم ، تشقى فيه على نسبة جهلها وشرها . فإذا
استوفت عقابها ، وغلبت به رجسها ، عادت إلى
عالم المثل مغسورة بشعور سعيد . فمساعدة النفس في
نظام افلاطون إنما هي في معرفة الحق وفعل الخير ، وعالم
السعادة الحقة هو عالم المثل . أما الشر ، فهي الجهل ومكانه
في هذا العالم لا غير .

فمذهب افلاطون في المثل مذهب مهامك شامل ، علل
به نشأة الكون . وعرف به جوهر الحقيقة ، وفسر به
نشأة النفس ومآلها ، وسبيل السعادة ومهيتها .

مذهب أرسطو العقلي

نشأ أرسطو (٣٢٢ ق . م) في البلاط المقدوني لأن
أبيه كان طبيب الملك الخاص . وطلب العلم فيه مع تربيته
فيليبس ولي العهد . والتحق بعد وفاة والده بالأكاديمية ،
ولازم افلاطون عشرين سنة ، بأخذ عنه وبناقشته بجرأة
وجراحة . وعلى أثر وفاة افلاطون رحل إلى سواحل
آسيا الصغرى ، وانضم بأشرافها وترجم فيهم ، ومكث
بأنهم عدة سنوات . وكان رفيقه فيليبس في تلك الأثناء .
قد تقلد مهام الملك مكان أبيه ، فاستدعاه لتعليم ابنه

الاسكندر « فعاد الى البلاط وانقطع الى التدريس خمس سنوات ، توفي فيليبس في نهايتها واضطر الاسكندر الى التوقف عن التحصيل للقيام باعباء الملك . على ان ارسطو بقي في البلاط زمناً يبعث ويؤلف . وقد وضعت في تصرفه امكانيات القصر من مال ورجال . فاذا افادة جزء من البعثات العلمية التي جهزها وارسلها بعصبة جيوش الاسكندر في فتوحه الاسيوية . ثم نزع الى التعليم ، وتفرغ لاستئناف التأليف ، فانشأ مدرسة في اثينا خلفت اكااديمية افلاطون . وكان فيها يعلم منمنشياً فعرفت فلسفته بالمشائية ، واشتهر اتباعه بالمشائين ، وهذا اللقب عرفهم العرب . على ان الحياة لم تطب له بعد مقتل الاسكندرا اذ ناله من الانقلاب السياسي اذى بالغ ، ففر من اثينا الى خليصس ، وهناك قضى نحبه . ولم يكن ارسطو من نوابغ عصره وامنه فحسب ، بل هو من نوابغ الانسانية جملة . فقد وضع علم المنطق ، ونظم العلم الطبيعي ، وانشأ مذهباً فلسفياً ، واستنبط لقنون الادب الاسس والقواعد . ولا يزال الكثير مما خلفه في حقل الفلسفة والعلم والادب معتمد الفكر الانساني الى اليوم .

(١) نهجه الفلسفي

ولئن كان ارسطو قد تنلمذ على افلاطون عقدين من الزمان ، الا انه لم يقتنع بصحة مذهبه ووجهة تفكيره ، بل قارقه في امور اساسية منها نقطة الانطلاق وسباق

المنهج . فقد بدأ افلاطون بإثبات الحقيقة العقلية حذراً ،
 ثم اتخذها مقياساً لسائر الموجودات . أما ارسطو ، فقد
 بدأ يدرس الموجودات على نحو ارتقائي ، حتى انتهى الى
 اثبات حقائقها . وخالفه كذلك في ماهية الحقيقة ، وانها
 ذات وجود ذاتي مستقل عن العقل الانساني ، واعتبرها
 موجودة في الشيء والذي في العقل صورة عنها . فأطاح
 - بذلك - بنيل افلاطون جملة وتفصيلاً . وبما اعترض به
 على مذهب افلاطون ، فضلاً عما تقدم ، ان المثلي لا
 يوضع نشأة الكائنات لانها لا تبين كيف نشأ الشيء من
 مثاله ، وهي - في رأي افلاطون - ماهيات الاشياء ،
 وماهيات الاشياء لا تكون منفصلة عنها مستقلة عن
 كيانها ، وهي - في حبه - ثابتة ، واشباهها متغيرة ،
 فكيف يكون الثابت مثلاً للمتغير ؟ وعليه فالوجود
 الحقيقي انما هو للشيء لا لمثاله ، لان مثاله انما هو صورة
 مختلفة عنه في ذهن الانسان . لذلك آثر ارسطو ان يبدأ
 درسه من عالم الطبيعة .

وارسطو في رجوعه الى الطبيعة لبده درسه بشبه ان
 يكون قد تأثر بانكساغوراس (٤٢٨ ق. م) . فقد
 تأمل هذا الموجودات ، ورآها في تكون وانحلال مستمر ،
 وبدأ له ان هذه الظاهرة هي السبب في تنوع الموجودات
 فتساءل عن سر هذه الحركة الدائمة . ثم لاحظ ان هذه
 الطبيعة في تكونها وانحلالها ، وتغيرها وتحولها ، لا تسير

على نحو عشوائي ، بل تعرف تبعاً لنظام شامل يحكم
خاتمتي من ذلك كله الى ان هذه الحركة الدائمة إنما هي صادرة
عن قوة عاقلة حكيمة ، تحرك الموجودات في اتجاهات
جمعية ، وتدفعها الى غايات حكيمة . فضاء الكون - من
ثم - على ما نراه من النظام وروعة الاتساق . على هذا
النور شرع ارسطو في درسه للطبيعة . وما زال يبحث
وينقب ، ويقارن ويقابل ، حتى خرج من درسه بنظام
فلسفي جديد ، بناء على مذهبه في الهيولى والصورة .

(٢) مبدأ العلة ونظام الهيولى والصورة

لما كان ارسطو قد نهج في بناء مذهبه نهجاً استقرائياً
فقد رأى من الواجب ان يبدأ بوضع علم آلي يؤمن به
من الخطأ في الاستنتاج ، فكان علم المنطق . ثم وضع
نظام العلة : وهو ان كل ما في الوجود الحسي معلول ،
ولكل معلول علة ، والعلل المادية لا تخلو من ان تكون
معلولة لعلل سابقة . الا ان سلسلة المعلولات والعلل لا
يمكن ان تكون بغير نهاية ، ويمنع ان تكون آخر
العلل معلولة لاول المعلولات على سبيل الدور ، واذن
فهي تنتهي ، حكماً ، عند علة اولى لا علة لها . ولما
كان سبيله الى الحقيقة المجردة انما هو البحث عن العلة
الاولى ، فقد ركز عنايته في استكشاف ماهيتها ،
فانتهى الى انها تتجلى في الموجودات الطبيعية على
اربعة انماط :

١ . مادية : وهي ما يتكون منه الشيء .

٢ . صورية : وهي الصفات التي يتقوم بها الشيء .

٣ . محركة : وهي التي تحول الشيء الى حالة مستلحقة .

٤ . غائية : وهي ما تنجبه الحركة الى تحقيقه .

على ان ارسطو رد هذه العلل الاربع الى اثنين ،
فنعتبر المحركة والغائية واحدة ، لان الحركة اذا تنجبه نحو
الغاية ، وهي منها بمثابة الهدف والمرمى ، وكذلك الغائية
والصورية ، لان الغاية التي ننشدها الحركة انما هي تحقيق
الصورة . بذلك اختزل ارسطو العلل الاربع في اثنين هما المادية
والصورية ، او الهيولى والصورة . لكن الهيولى والصورة تتحدان
بالنفس الجوهرية في الشيء ، ولا يتقوم الشيء الا بهما معاً ، وما
يصور بواقع الامر الا مزيج منهما . فالهيولى تمثل مبداء ،
والصورة غايته ومنتهاه . فالهيولى والصورة اذن هما طرفا
الوجود : الاولى هي الامكان المطلق ، والثانية هي
الوجود المجرد ، وكل ما في العالم الخمس مؤلف منهما
بنسب متفاوتة . وفوق عالم الحس نواحيس الطبيعة ،
توجد هذه النواحيس هي العلة الاولى ، والعلة الاولى هي
الصورة المجردة التي تنتهي اليها العلل ، وتقف عندها الغايات .
وهي التي تحاول الموجودات ان تحقق ذاتها بالانجذاب اليها .

(٣) نشأة العالم ومبدأ القوة والفعل

كان من اهم ما اخذه ارسطو على افلاطون في مذهبه
فمن لا يعطى نشأة الكون ، ولا يبين كيف تحدث

الشيء من مثاله . لذلك عمد ارسطو الى معالجة هذه الناحية
بكثير من الدقة . قال : ان الهيولى تتجه في تحقيق ذاتها
نحو الصورة ، كما قال افلاطون ان الشيء يتجه في تحقيق
ذاته الى مثاله . لكن ارسطو جعل هذا الانجاء موقفاً
بعامل ذاتي مشترك هو جاذب الغاية ، لا بعامل خارجي
آلي كما اشار افلاطون . فكل من الهيولى والصورة
ينعذب الى الآخر ، لان الطبيعة ترمي الى تحقيق ذاتها
بهذا الاجتماع . ومرد ذلك الى ما بسطه ارسطو في حديثه
عن مبدأ القوة والفعل . فقد اوضح ان الهيولى وجوده
بالقوة ، وان الصورة وجوده بالفعل ، وان الحدوث الذي
هو اجتماع الهيولى والصورة انما هو تحول من القوة الى
الفعل . فاهيولى هي كل شيء بالقوة ، لانها صالحة لان
ينشأ منها كل شيء في عالم المادة ، اكتملت متى قبلت صورة
ما ، غدت شيئاً معيناً بالفعل . فوجود الشيء اذن هو
انتقاله من حاله هو فيها بالقوة ، الى اخرى هو فيها بالفعل .
وهذا الانتقال او التحول حادث بجاذب الغاية . فـ
الوجود ، والحالة هذه ، تحول هيولى (وجود بالقوة
الى صورة (وجود بالفعل) وذلك بحكم جاذب الغاية .

(٤) تنوع الموجودات ووحدة الوجود المطلق

اما تنوع الموجودات اجناساً واقراداً ، فسيبه - حسب
تعليق ارسطو - النسبة القائمة في الموجسود بين هيولى
وصورته . فالتجاذب بين الهيولى والصورة يرافقه ايضاً

تضال عدائي ، نحاول كل منهما فيه ان تغلب على الاخرى
وتطغى عليها . وحيث تستقر نتيجة هذا التضال يتعين نوع
الموجود ومكانة الفرد منه . وتبعاً لهذا المبدأ جعل ارسطو
الكائنات في أربع مراتب رئيسية ، تغلب الهوى على
الصورة في ادناها ، والصورة على الهوى في اعلاها ، على
نحو تصاعدي ، وهي :

- ١ . اللاعضويات : السوائل ، التربة ، المعادن ...
 - ٢ . العضويات : النبات ، الحيوان ، الانسان ...
 - ٣ . الافلاك : السيارات ، النواكب ...
 - ٤ . الصورة المجردة : العلة الاولى - العقل الفاعل الله .
- ثم ان نظام ارسطو الفلشي ينتهي الى وحدة الوجود .
لان الوجود الحقيقي في رأيه انما هو للصورة المجردة ، والصورة
قائمة - على اختلاف في النسبة - في كل موجود طبيعي .
فالكون اذن وحدة قد تنوعت اجزاؤها باختلاف ما لتلك
الاجزاء من خواص الصور . وليست النفس الانسانية
شيئاً معدوداً في عالم الازل ، اذ لم يبق لها ارسطو وزناً
ولا اعتبرها جوهرأ ، كما اعتبرها افلاطون ، بل حسب
انها آلة الجسم ، وصورته . ومبدأ الحية والحركة فيه ،
تنشأ منه متى استكمل تركيبه . كما تنشأ القوة في كل
حي آخر ، وتبقى وتندم متى قد تركيبه وانحل كيانه .
والغالب عند شراح ارسطو ان ليس ثمة بقاء الا للعقل الفاعل
الذي هو الحقيقة المطلقة .

فمذهب ارسطو - كما يتضح - عقلي استقرائي ، وهو
حكم البناء ، مترابط الاجزاء ، متسق الاقسام ، شامل
النطاق . واذلك كان اجدى المذاهب القديمة في تغذية
العلم ، وتثديد الفكر ، وتهذيب الذوق الفني .

مذهب افلوطين الاشراقي

(١) اللذة العملية والردة الروحية

انجبه التفكير الفلسفي ، في القرون الاولى بعد ارسطو ،
اتجاهاً قوياً نحو الاخلاق ، وذلك بتأثير الرواقين ثم
الابيقوريين . فقد قتل الرواقيون من اهمية المباحث النظرية
فيما وراء الطبيعة ، لاعتقادهم بان الوجود محصور في عالم
الحس ، ولم يعالجوها الا كوسيلة لمعرفة الفضيلة ، وتهذيب
الاخلاق ، وتقوية الاعمال . وركز الابيقوريون تفكيرهم
في هذا الاتجاه ، واتخذوا العلم وسيلة الى تحليل النفس
الانسانية ، ومعرفة ما تحب وما تكره ، من اجل ان
يوفرُوا لها الضمانات والسعادة . واذا اعتبروا الادراك
الحسي سبيل المعرفة ، ومقياس الحقيقة ، اقاموا الاخلاق
على اساس الشعور ، وجعلوا ميزانها عاملي " اللذة والالم .
وبذلك غدا غرض الفلسفة توجيه الانسان الى السعادة
بطلب اللذة وبجانية الالم . على انهم قاسوا الشعور بحدته
ومدى دوامه ، فاعتبروا ما غلب فيه الالم على اللذة الماء ،
وما غلبت فيه اللذة على الالم لذة . فاول مراتب السعادة

التحرر من الألم ، وسبيل ذلك القناعة وبساطة العيش ،
لأنها تؤدي الى الطمأنينة وراحة البال . وبلي ذلك الذات
المعنوية البريئة ، نظير الرياضة والمطالعة وممارسة الفنون
وصلات الصداقة . أما الذات المادية فلم يقيموا لها وزناً ،
اد يعتبها من الألم ما هو اشد ، ولذلك عدوها امناً .
على ان قيام هذه النزعة الفلسفية على اساس الشعور لم
يحفظها طويلاً في نطاقها الزهدي ، بل في سرعت ما حلت
اللذة المادية منها مكان المعنوية ، واذا بالاخلاق تتحدرو
انحداراً مشؤوماً .

على انه كان للاتجاه الفكري في القرون الاولى للميلاد
حكاية اخرى في موطن آخر من موطن العلم . ذلك ان
جامعة الاسكندرية كانت قد غدت مركزاً علمياً عالمياً .
فبفضل موقعها الجغرافي المتوسط بين الشرق والغرب ،
تقاطر اليها رواد العلم من كل صوب ، فانفتحت فيها
الاراء والمذاهب ، وتفاعلت تفاعلاً منتجاً . وقد عليها
المشاركة بتأملهم الروحي ، وقصدهم الغريبيون بتفكيرهم
المنطقي ، وبالاحتكاك والمناظرة بين المشرقة ضعفهم في
النظام البرهاني ، وانضح لغربيين تقصيرهم في النطاق
الروحي . فآخذ المشاركة بحظ من تفكير اليونان ،
واخذ اليونان بنصيب من تأمل المشرقة ، مما ادى الى
ضرب من « يوننة » الروح الشرقية ، و « مشرقنة »
التفكير اليوناني . واول ما تجلى هذا المزاج الديني

الفلسفي في تعليم فيلون (٥٠ م) في أوائل العهد الميلادي .
 إذ كانت ، مع تمسكه بعقيدته اليهودية ، راسخاً في
 الفلسفة ، فجمع بينها عن طريق التوسع في التأويل ،
 معتبراً الشريعة عدفاً للفلسفة ، والفلسفة شرحاً لمبادئ
 الشريعة . ثم انتعش المذهب الفيثاغوري ، وقد طغت فيه
 النزعة الزهدية على النحية الرياضية ، واستندت دعوته الى
 قهر النفس كلها فظهر من دنس المادة وتغلب حورية
 بتلقي المعرفة الحقة . ثم تبلورت هذه النزعة
 الروحية في المذهب الامراتي الذي وضعه افلوطين في
 اواسط القرن الثالث .

(٢) افلوطين وفكرة الانبثاق

مؤسس هذا المذهب -- على الاشهر افلوطين (٢٧٠) ،
 وإن كان صاحب الفكرة الاسمية فيه استاذ امونيوس
 سكاس . نشأ في مصر ، وطلب العلم في الاسكندرية ،
 واتصل بجملة علماء ، ثم حمله الطموح والرغبة في الاستزادة
 من كنوز الشرق الروحية ، الى مرافقة الحلة التي جردها
 الامبراطور غوردريان على بلاد فارس ، فتعرف - في اثناها -
 الى كثير من مناحي التفكير الفارسي والهندي . ثم توجه
 الى روما ، وأنشأ حلقة لتعليم فصدده اليها نوابغ الناشئين .
 وكان يستمع بمنزلة معنوية رفيعة بين اعلام العصر . وبعد
 ان استكمل وضع مذهبه دونه في كتابه المعروف
 « بالتاسوع » . اما افلوطين نفسه فقد كان نزوعاً الى

الزهد ، واعتبا عن الدنيا . وهيه ماله ، وحرر عبيده ،
وامتنع عن اكل اللحوم ، وقع بالخروري من اسباب
العيش . وكان كثير التأمل مؤثراً للعزلة .

بدأ افلوطين من حيث بدأ جميع زملائه السابقين .
وحاول ان يرد الموجودات بأنواعها المتعددة واحوالها المتبدلة
الى اصل واحد ثابت ، فتدده تأمله الى مناقشة ثلاثة
اعتبارات هامة ، انتهى منها الى نتيجة اوجت اليه مذهبه
الاشراقي . اولها : ان يكون الاول المطلق قد اوجد
العالم من لا شيء ، وهو محال عقلي ، وثانيها : ان يكون
الاول قد اوجد العالم من شيء آخر ، وهو قول باردواج
الازلي ، وثالثها ان يكون الاول قد اوجد العالم من
شيء . واذا امتنع عنده الاعتبار الاول والثاني قطعاً ،
ركز تأمله في الثالث ، فرأى ان صدور العالم من الاول
لا يمكن ان يكون على سبيل الانفصال المباشر ، لان ذلك
يستتبع الحكم على الاول بانه بقي ناقصاً ، ويقتصر عن
تعليل نشأة التركيب والتغير في العالم . فصدوره - والحالة
هذه - ينبغي ان يكون على نحو غير مباشر . هذه
النتيجة اوجت اليه بفكرة الانبثاق . والانبثاق ، كما
شرحه ، اشعاع مستمر . لا هو حدوث من لا شيء ، ولا
انقسام من شيء ؛ وليس فيه ما يستتبع تغييراً ما في ذات
الاول المطلق .

وقد تكون فكرة الانبثاق هذه ذات صلة بالنظام

الرواقى الكوفى ، الذى يجعل الاول المطلق كائناً
 ظاهرياً عاقلاً تنبعث منه العناصر التى تتوكل منها الكائنات
 وينشأ منه عالم الطبيعة ، على ان يعود اليه لاستكمال
 دورته الكونية . فليس ان يكون افلاطون قد سبق
 'مثل افلاطون - بعد التعديل - فى قالب الرواقيين
 الكوفى ، واخرج من ثم مذهبهم الاشراقى هذا . وما
 كان تأثير افلاطون ابرز ما فى هذا المذهب ، فقد وجد
 مؤرخو الفلسفة يرون الافلاطونية الجديدة ، . اما العرب فقد
 دعوه بـ مذهب الاسكندرانيين ، لانهم عرفوه عن طريق
 علماء الاسكندرية .

(٣) مبدأ الانبثاق والرجوع

احاس نظرية الانبثاق : ان الاول - الخير الاسمى ،
 الحق المطلق ، انه عقل دائم العقل ، وانه ينبعث عن
 دوام تعقله فيض هو شبيه بفيض النور من الشمس ، او
 الحرارة من النار . فكل ما يصدر عن الواحد المطلق
 العقل الكلى ، وهو كالاول كائن بسيط دائم العقل ،
 فيصدر عنه . بدوره - كان آخر بسيط مثله ، هو
 النفس الكلية . والنفس الكلية هي الاخرى جوهر دائم
 التفكير ، الا ان تفكيرها متشعب ، ولذلك ينبثق منها
 كائن متعدد هو النفوس الجزئية - التى تحرك اجزاء العالم .
 ثم تتحدو اغيوى والصورة من بعض النفوس الجزئية ،
 وتتكون من اجتماعها العناصر الاربعة ، وتنشأ من

العناصر الاربعة جميع الموجودات في عالم الطبيعة .
وقد عثى التفاوت بين اجناس الموجودات وانواعها
على اساس فكرة الانبثاق ايضا ، فقال :
كما ان النور ، كلما ابتعد عن الشمس ، ضعفت فيه
خصائصها ، من اشراق وحرارة ، كذلك هذه الكائنات ،
تتقدم من خصائص مصدرها الاول ، على نسبة بعدها عنه ،
ويزداد فيها النقص والفساد على تلك النسبة . حتى اذا بلغنا
الى عالم للطبيعة طغى الشر ، وغلب النقص ، وغدا كل ما
فيه موضوعاً للتفكير ، ومكاناً لتكون الفساد . فالافلاك
ابقى من الانسان . والانسان اسمى من سائر الحيوان ،
والحيوان اوسع حيلة من النبات ، والنبات اظهر حيوية
من الجهاد . وعلى هذا النحو تتقدم الثوابت على السيارات
وتتفاضل الاجناس البشرية ، وتشرف القبوتات على
الزاحفات ، ونعالو الاشجار على الاعشاب ، وتتميز المعادن
عن سائر الاحجار . والسر في ذلك كله : ان الشريف
من خصائص الاول ما ليس للوضيع ، على ما في نظرية
الانبثاق .

على ان هذه الموجودات لا تقع بما احاطها من خصائص
الاول ، بل هي دائمة النزوع الى الاول لاستكمال ذاتها .
لكن المادة التي ليست لها قد سيطرت عليها ، وهي ابدأ
تتبعها من التماسي . ولما كان الانسان اسمى ما في عالم
الطبيعة ، كان اقدر ما فيها على التماسي ، وذلك بفضل

ما سلم له من الادراك وقوة الارادة وصفاء النفس . غير
 ان هذا التسامي لا يتسنى له الا بعد مجاهدة شديدة لتزغاته
 الحيوانية . فلا بد من كسب الرغبات الدنيا من جهة ،
 ورياضة النفس على الفضائل من جهة اخرى ، حتى تتحرر
 النفس ، وتتفرغ لطلب المعرفة الحق . وانا تحصل لها هذه
 المعرفة بالاختبار الحسي اولاً ، وبالمبحث النظري ثانياً ،
 والتأمل الباطني ثالثاً . واذا انفتح ذهنى ، ونصفو السريرة ،
 تأخذ النفس في التسامي الى مقام الاول . فاذا بلغته استمدت منه
 الحقائق الازلية بالاشراق والاهام ، وكان في ذلك سعادتها
 العظمى في هذا العالم . وعلى ذلك ، فالنفس الانسانية في
 رأي افلاطون جوهر . كما هي عند افلاطون . مصدرها
 النفس الكلية ، ومآلها اليها بعد مفارقة الجسد ، وسعادتها
 فيها .

مراجع حديثة للتوسع

- أحمد أمين - قصة الفلسفة اليونانية
 الفصل العاشر - افلاطون .
 الفصل الحادي عشر - ارسطو .
 الفصل السادس عشر - الافلاطونية الجديدة .
- يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية
 الباب الثاني - افلاطون .
 الباب الثالث - ارسطو سابقا .
 الباب الرابع - الفصل الخامس : الافلاطونية الجديدة .
- محمد فروخ - الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب
 الفصل الثالث : تضع الفلسفة اليونانية .
 اعيناهم الفكر اليوناني .

الفصل الثاني

نشأة الفلسفة الكونية في الفكر العربي

من الكلام الى الفلسفة - دور الكندي

رافق حركة المعتزلة ، في توسعها وانتشارها ، اقبال
متزايد على مؤلفات اليونان ، ادى بهذه الحركة تدريجياً
الى الانطلاق من حدود الكلام الى آفاق العلوم النظرية
على اختلافها . وكان اول الذين شقوا الطريق في هذا المجال
الجديد يعقوب بن اسحق الكندي (٨٦٦) ، فيلسوف العرب
الاول . والكندي عربي حميم ، يعود نسبه الى آل كندة
من عرب الجنوب ، وقد حافظت امرته على وجاهتها فكان جند
الأشعث بن قيس من الصحابة وكان ابوه والياً للعباسيين في
الكوفة ، وفيها ولد فيسوفنا وبدأ يطلب العلم . ثم استأنس
طلب العلم على مشاهير اربابه في البصرة ، ونحوه بعد ذلك
الى بغداد ، حيث استكمل تحصيله . وفي بغداد وعى آراء
المعتزلة ، وساهم في نشاطها الفكري بحثاً وتالياً ،
انه لا دليل عندنا انه انتظم في سلكها ، ولا انه كان

من دعائها ، بل كان - على ما يبدو - مفكراً مستقلاً .
ومع ذلك فقد حظي عند القاموس والمفكرين بأن شيوخ
المعتزلة ، ولاقي من التوبة وسوء المعاملة ما لاقاه هؤلاء
من المشوكل ورجاله .

كان الكندي - الى عصره - اوسع مفكري الاسلام
انطلاقاً على مناحي الفكر اليوناني . لذلك تيسر له ان
يشاق من نطاق المعتزلة الفكري ، ويخوض في علوم
اليونان على اختلافها ، ويعالجها بالنقل والشرح آناً
وبالتعليق والتقد آناً آخر ، حتى غدا كلاً لقبول ..
لما سوف العرب الاول . على انه اذا سلك مذهب الفلسفة
المعتزلة شؤون الكلام ، ولا تنكب عن طرقه واساليه ،
فجنى لذلك في اتجاهه رسوخ العقيدة الدينية الى
جانب اصالة البحث النظري المجرد ، ولذلك صبح اعتباره
منه الوصل بين تعليم المعتزلة ومذهب الفلاسفة .

(١) الاوضاع الاولى في الفلسفة

هذه الخطوة الاولى في الفلسفة نعتت بكثير من
العتبات العنيدة ، كان من اشدها إيجاد التعابير العلمية ،
وضع التعريفات الفلسفية . لكن الكندي عاجزاً ببصيرة
شيرة ، وقريحة خلقة . فلبى الى التعريب آناً ، والوضع
آناً آخر ؛ والى توسيع الدلالة اللفظية بالمجاز حيناً ،
والاشتقاق والنعت حيناً آخر . ثم صمد الى الاصول
فلسفية فوضع لها التعريفات والحدود بقدر ما تيسر له .

واقف الف الكندي في انصطلاحات العلمية والتعريفات
 الفلسفية رسالة قيمة للغاية هي رسالة في حدود الاشياء
 ورسومها ، تشهد له بطول الباع في اللغة واساليبها ، وبسعة
 الاطلاع على العلم وفروعه ، ولئن كان المفكرون الذين
 تولوا هذا النشاط بعده قد ادخلوا على تعابيرهم وتعريفهم بعض
 التعديل ، الا انهم مدينون له بوضع بعضها وبلورة البعض
 الآخر . وبذلك على رصانه العلمية انه اوصى باخذ الحق
 من اين اتى ، وبتعظيم ناقله اياً كان .

(٢) وسائل المعرفة ومكان الشريعة والفلسفة منها

ان الوسائل التي تم بها المعارف تختلف في رأي
 الكندي - باختلاف المواضيع ، وهي على ثلاثة اقسام :
 حسية تحصل بالحواس والخيالة ، وموضوعها عالم الطبيعة
 وعقلية تم بالاستدلال البرهاني او النظر الاستنباطي
 وموضوع الاولى العلم الرياضي والثانية ما وراء الطبيعة
 واشراقية قتال بالحدس والالهام ، وموضوعها عالم الربوبية .
 ولئن كانت تحصيل الاولى سهلاً لوقوعه تحت الحواس
 ودخوله في نطاق التصور ، الا ان الالهام بالثانية صعب
 يتيسر الا لارباب البصيرة النيرة ، لما يقتضيه من استخراج
 الأدلة وتجريد المعاني . اما الثالثة فوقف على ارباب القلوب
 الصافية والنفوس الزكية لانه اهام التهي . وقد قطع بنا
 لا يجوز ، بوجه من الوجوه ، ان نستخدم الوسائل الحسية
 بموضوع ما في طلب المعرفة في موضوع آخر ، فلا تلتبس

الامور الالهية بالحس ، ولا احية بالافهام ...
 وبناء على هذا التفريق في وسائل المعرفة وموضوعاتها ،
 خطا الكندي بالفكر خطوة تجاوز بها الحد الذي اوصله
 اليه المتكلمون في مسألة السمع والعقل ، وخرج به من
 مسائل الكلام المحدودة الى قضية الشريعة والفلسفة ككل ،
 ونهج بينهما نهجاً توفيقياً . ذلك انه ، اذ عرف الفلسفة
 بانها « علم الاشياء بحقائقها » ، بدا له ان يجمع بينها وبين
 الشريعة على اساس الاتفاق في الغاية ، اذ هي فيها معاً :
 تعليم الانسان الحق وتوجيهه نحو الخير . وكما علل الجامع
 بينهما على اساس وحدة الغاية ، فتر الفسارق على اساس
 اختلاف الوسيلة . فالحق عن طريق الفلسفة يتحصل بالجهد
 الفكري والنظر الاستنباطي ، ولذلك يجيء كلام الفلاسفة
 غامضاً . لكنه عن طريق الشريعة ينسكب في قلوب الانبياء
 انسكاباً ، فيأتي خالصاً واضحاً . ولذلك غلب على انجات الفلسفة
 التفصيل ، وعلى نصوص الشريعة الاجمال . الا ان الذي
 جاء في الشريعة مجملاً ، حري بان يدرك على وجه التفصيل
 بالمقاييس العقلية ، والاساليب البرهانية . ولا بد في ذلك
 من ان يكون طالب الحق عالماً باغراض الشريعة ، واقفاً
 على اسرار التعبير اللغوي ، كيما يستقيم له استخراج المعاني
 البعيدة بالتأويل . ومن رأى غير هذا من دعاة العلم او
 رجال الدين ، فعالم قد جهل اغراض الشريعة ، او مؤمن
 قد حرم نعمة العلم . وهكذا فقد نشد الكندي التوفيق

بين الشريعة والفلسفة بأن أخضع "فلسفة لأغراض الشريعة، وألحق
تفاصيل الشريعة بحكم العقل ومبادئ الفلسفة . فاستحدث
بذلك المسألة الفلسفية الكبرى التي غدت نواة الفلسفة الإسلامية ،
بل ومحور البحث الفلشي في العصور الوسطى بجملة .

(٣) شؤون الكون وماهية النفس

وجد الكون - في رأي الكندي - على سبيل الإبداع
وبفعل الإرادة الإلهية ، فهو مخلوق من لا شيء محدث
من العدم . ولا غرو فخلق سبحانه لا يحتاج في
خلقه إلى ما يحتاج إليه الإنسان في صنعه من مادة
ومرور زمان ، بل يقول لشيء : كن فيكون . فأنكون
حادث بإرادة الله ، ونظامه مستمد من حكمته ،
واستمراره ، على النحو الذي هو عليه ، تابع لمشيئته
وارادته . وما النواميس الطبيعية إلا السبيل الذي وجه
فيه الله شؤون العالم . فالصباح الأربع ، الخاتمة بآثار
الفلك واحوال الجمر ، والمؤونة في نشأة الموجودات من
العناصر الأربعة ، إنما هي مهيأة بحكمة وبإتقان لا
بنواميس طبيعية غائية . وهذا - انظر بارز
من آثار تراثه الكلامية المحافظة . ثم ينزع الكندي نزوع
الفلاسفة في الاستدلال على وجود الله ، فيعتمد في ذلك
على عقيدة الحدوث وفكرة التدبير ، ويقول بأن العالم
محدث وأذن فلا بد له من محدث ، وأنه منظم مدبر
فلا غنى له عن منظم مدبر . وأما الحقائق الإلهية فقد

في بها نحو المعتزلة ، قننى صفات الذات ، وغسل صفات
 فعل ، ووحيد بين الصفات والذات الالهية .
 ورأيه في النفس الانسانية - هو الآخر - وليد اياته
 غايه . فهي جوهر بسيط ، هبط الى الجسد الانساني
 في عالم الآله ، وحل فيه ووقع تحت تأثيره . لكنها اذ
 بقيت الى هذا العالم وتحل في الجسد تكون قوتها المدركة
 أولاً عقلاً بالقوة ، فاذا باثرت تدعى المؤثرات والاستجابة
 فاعتدت عقلاً بالملكة . ومعنى تمكنت من معالجة الأمور
 استدلال والاستنتاج صارت عقلاً بالفعل . ولما كانت
 نفس . في الاصل غريبة عن عالم الكون والفساد ،
 فتحررها من سلطان المادة ينسحب لها الارتفاع الى
 الاعلى . فاذا تم لها ذلك عن طريق التأمل النظري ،
 صارت للعقل الفعال ، واحدت فيها عقلاً مستفاداً يدرك
 الحقائق المجردة ؛ واذا جاءها عن طريق التماسي الروحاني ،
 صارت جديرة بتلقي الحقائق الاولية بالحدس والالهام
 الهادي ؛ وكلا الطريقتين حري بايصالها الى الحق . اما
 كما قاما الى نعيم مقيم او الى لقاء ابدى .

*

يبين لنا من ذلك كله ان الكندي ، اذ اقام آراءه
 الفلسفية على اسس يونانية ، قد استقى مع ذلك -
 كثير من عناصر علم الكلام ، ان في بعض نزعاته
 وآرائه ، او في شيء من متاهجه واساليب استدلاله .

فهو - والحالة هذه - مخضرم النزعتين ، وآواؤه تمثل
مرحلة الانتقال من مسائل الكلام الى قضايا الفلسفة .
لذلك صبح اعتباره جسراً عيو عليه الفكر الاسلامي من
الكلام الى الفلسفة .

مبادئ الفلسفة الاسلامية - دور الفارابي

مهد الكندي للفلسفة الاسلامية بان قرر بعض اوضاع
الاساسية نظير التعابير والمصطلحات والتعريفات ، وذلك
كانت خطوة غيبية لا بد منها . ثم عمد الى قضاياها
فاعالجها كما تيسر له ، واثبتها بالدليل العقلي ، لكنه انجز
الى الحافها بالاصول الشرعية . واذ ألصق الفلسفة بالكلام
على هذا النحو بدأ فيلسوفاً وانتهى متكاملاً .

وتلاه في هذا الحقل ابو نصر الفارابي (٩٥٠) . وهو
فيلسوف فارسي الاصل تركي الموطن . نشأ في قاراب
وحمله طموحه العلمي الى بغداد ، عاصمة السياسة والعلم
وهنا تسنى له الاتصال بشاهير العلماء ، فدرس الفلسفة عن
ابي بشر متى بن بونس ، وغموس في المنطق على يد يوحنا
ابن حيلان ، وكلاهما من علماء العصر البارزين . وقد اتم
- الى ذلك - سائر العلوم ، فحصل الطب والكيمياء
والرياضيات ، ونبغ في الموسيقى . وكان مجتهداً في لغات
مجيد منها - غير العربية - التركية والفارسية ، وب
بالسريانية واليونانية . وقد ساعدته هذه اللغات - را

شك - في جعل ثقافته أدق وأوسع . ترك بغداد وتوجه الى حلب ، وقصد بلاط سيف الدولة فبلغ فيه قمة شهرته ، اذ كان سيف الدولة يعقد مجالس الادب ، فيكون الفارابي منها في الصدر ، ويشترك في المناظرات والمناقشات ، على اختلاف مواضعها . وقد صحب سيف الدولة الى دمشق ، الا انه آثر البقاء فيها ، وسلك هناك سبيل الزهاد المتقشفين ، حتى وافاه القدر . ترك لنا الفارابي مؤلفات تشهد له بعمق العلم وطول الباع وقوة الاستنباط ، جلها رسائل صغيرة لكنها كبيرة القيمة عظيمة الفائدة ، منها « احكام العلوم » و « مبادئ الفلسفة القديمة » و « رسالة في العقل » و « آراء اهل المدينة الفاضلة » و « الجمع بين رأي الحكيمين افلاطون وارسطو » .

(١) نزعة الجمع والتوفيق

كان من اهم ما عني به الفارابي في الفلسفة تسيق المبادئ الفلسفية والاصول الدينية من اجل اقراغها في نظام فلسفي موحد . وقد قام بهذه المحاولة على مرحلتين : علاج في الاولى المذاهب الفلسفية اليونانية ، فقرر ان خير ما فيها قد انتهى امره الى افلاطون وارسطو ، وانها بالتالي متفقان في الجوهر . وجمع في الثانية بين الفلسفة والشريعة ، ووجد بينهما في الغاية والتقدم ، على تباينها في التفاصيل والفروع .

اعتقد الفارابي ان الفلسفة يحورها وفروعها قد

انتهت الى افلاطون وارسطو ، اذ رأى انهما غربلا المذاهب القديمة فاحلها عيوبها ، وثما نواقصها ، واطرحا الفاسد منها ، فاستقامت لهما كاملة خائصة من المعيوب . ولئن كان ارسطو - على ما نقيمه اليوم - قد تابع افلاطون بامور عديدة ، الا انه خالفه باعتبارات جوهرية كثيرة ، فمن دواعي العجب ان يتصدى الفارابي للتوفيق بينهما . لكن العجب يزول متى اتضح ان الفارابي ، وسائر فلاسفة الاسلام ، عرفوا الكثير من السمات ارسطوية من خلال تاسوع افلوطين ، ورثا نسبوا اليه قسم الاقليات من هذا الكتاب . ومع ان التقارب بين افلاطون وافلوطين امر معروف ، فقد اضطر الفارابي ، لدى القيام بهذه المحاولة العقيدة ، ان يحتمل كلام افلاطون وارسطو وافلوطين وجوهاً من المعاني يتقرر بها الاتفاق المنشود .

واذ انتهت المذاهب الفلسفية عند الفارابي الى هذا النظام المشبع بالنزعة الروحية ، هان عنده امر المرحلة الثانية في الجمع بين الفلسفة والشريعة . فاقام رأيه في اتفاقها على اساسين : الاول وحدة الاحل ، اذ مرر الشريعة الى الوحي ، والوحي من الله ، ومرر الفلسفة الى الطبيعة ، والطبيعة من صنع الله . والثاني وحدة المصدر : اذ النبي والفيلسوف يستمدان العلم من الله ، يتلقاه النبي عن طريق جبريل ، ويناله الفيلسوف عن طريق العقل الفعال ، وكلاهما يستمد من الله . فلا يد اذن من اتفاق الموضوعين

جوهرأ ، وان تباينا صورة وشكلا . اما الفارق بينها فمرده الى امرين : الاول كيفية حصول العلم ، والثاني كيفية اداء العلم . فالتباي يتلقى الحقائق متجلية بصورها واشكالها واشخاصها ، فتبدو له كأنها ماثلة في عالم الحس ؛ على حين يستخرجها الفيلسوف من قرائنها بالاستقراء والاستنتاج ، فتجسده مجردة خالصة من ملازمات المادة . ولقد كانت ذلك كذلك لان المقصود برسالة التي جميع الناس ، فينبغي ان تكون في تناول الخاصة منهم والعامة ؛ لكن علم الفيلسوف مقصور على اعلامهم وافادهم . لذلك جاءت الشريعة على سبيل التشبيه والتشليل ، ووردت الفلسفة على سبيل التلخيص والتجريد . وقد جزم الفارابي انه بالتأويل الصحيح والادراك البعيد ، تنتظم الشريعة الى جانب الفلسفة وانصران في وحدة تامة .

(٢) مبدأ الامكان والوجوب

عني الفارابي بمنطق ارسطو غناية خاصة ، واتخذ ، في جملة اجابته ، مرشداً اميناً الى الحقيقة ، فجاء نظامه الفلسفي - لذلك - اقرب الى وحدة الروح من نظام زميله السابق الكندي . بدأ باعتبار الوجود المطلق جوهرأ للحقيقة - على ما تقرر عند يارمنيدس وافلاطون من قبل - الا انه وجه هذا الاعتبار توجيهاً دينياً ، وبنى عليه مبدأ الامكان والوجوب ، الذي استنبطه من نظام ارسطو في العلة والمعلول ، والقوة والفعل . قال

في تعريف الممكن : انه الذي ليس له من نفسه ان يكون موجوداً ، وانما يوجد بعلة خارجية . وذكر في تعريف الواجب : انه الذي تكون علة وجوده من ذاته ، لا من عامل خارجي . ثم ابان ان الممكنات - اذ توجد - لا يمكن ان يتسلسل بعضها من بعض بلا نهاية ، ولا ان يكون آخرها واجباً باوها على سبيل الدور ، بل ينبغي ان تنتهي عند واجب بذاته هو علة العلل . وبناء على ذلك قسم الكائنات الى ثلاث فئات : واجب بذاته هو الله وحده ، وهو الموجود الحقيقي الدائم الوجود ، ويمكن بذاته قد وجب بعلة خارجية ، وهو كل ما في عالم الطبيعة ، ويمكن بذاته هو كل موجود بالقوة ، ولم يخرج بعد الى حيز الوجود الواقعي .

(٣) النظام الكوني

يقوم النظام الكوني عند الفارابي على اساسين : احدهما نظرية الانبثاق . والآخر مبدأ الامكان والوجوب . يبدأ بواجب الوجود ، وهو عقل دائم الثقل ، ومن تعقله الدائم ينبثق كائن بسيط منه هو العقل الاول . وهذا مثل الاول المطلق ، دائم الثقل ؛ إلا ان تعقله متشعب ، وكذلك ما ينبثق منه . ذلك لانه ممكن بذاته واجب بالاول . فهو يفكر بالاول الواجب ، وبذاته الممكنة ؛ فعن تفكيره بالواجب ينبثق عقل ثانٍ ، وعن تفكيره بذاته الممكنة تنبثق كرة السماء . والعقل الثاني كذلك

فكر بالاول الواجب فينبثق منه عقل ثالث ، ويفكر
 ذاته الممكنة فتنبثق كرة النجوم الثابتة . وتستمر هذه
 الانبثاقات على هذا النحو ، وتتولد منها العقول على
 التوالي حتى العاشر الفعّال . وتوافقها على هذا السياق نفسه
 اجرام الكواكب الباردة السبعة وهي : زحل ، وامشيري
 والمريخ ، والشمس ، والزهرة ، وعطارد ، والفسر . اما
 ما دون القمر فهو عالم الكون والفساد . تتألف عناصره
 من اربعة من الهوى والصورة ، ونشأ من هذه العناصر
 تحت تأثير الافلاك جميع المخلوقات في علم الطبيعة . اما
 السر في تنوع هذه الموجودات من نسبة العناصر التي
 تتألف منها ، ونوع التأثير الذي تتركه فيها عوامل الفلك .
 فبنية العناصر في الموجود وتأثير الافلاك حال تكونه هو
 الذي يقرر نوع الموجود وطبيعته .

على ان هذا الكون المنبثق من الموجود الاول يحن
 رجوع اليه كما ينزع كل فرع الى الالتحاق باصله . لكن
 الانسان ، بما في عالم الكون والفساد ، هو وحده يستطيع
 ان يسمو اليه ، ان هو تجرد من حب الدنيا ، ونبتذ
 علم المادة ، وجاهد في السمي وراء الحق . على ان سبيل
 الحق مزدوج : تؤدي اليه الشريعة عن طريق الايمان
 والعمل الصالح ، وتوصل اليه الفلسفة عن طريق الادراك
 والحدس . وهكذا يتبنى لنفس الانسان ان تقام الى
 الاول وتعرف منه الحق ، فيمت ذلك فيها شعوراً

بالسعادة التامة .

(٤) منشأ النفس وما لها

النفس ، في رأي الفارابي ، جوهر يفيض على الجسد من واهب الصور ، عند استمداد الجسد لقبوله . اما القوة المدركة فيه فتكون اولاً عقلاً هيولانياً ، فاذا تنبها من غفلتها ، واستجابت للمؤثرات ، غدت عقلاً بالفعل . ومن اشرق عليها العقل الفعال ، صارت عقلاً مستقداً ، قادراً على ادراك المجردات ، واستنباط المبادئ . والنفس حرة بان تدرك الحق اما عن طريق التجريب . بالاستقراء الذاتي ، او عن طريق الايمان بالمعرفة الدينية . اما بعد مفارقة الجسد ، فاذا كانت عالة فاضلة خلدت في النعيم ، واذا كانت جاهلة شريرة خلدت في شقاء ابدى . ذلك انها اذا كانت عالة فاضلة اكسبتها ذلك شعور مستمر بالسعادة ، واذا كانت جاهلة شريرة اقضى بها ذلك الى شعور حاد بالنعاسة والشقاء . ويرى الفارابي ان ذلك - ان حفظ النفس السعيدة من السعادة يزداد بازدياد عدد النفوس السعيدة ، وان نعيم النفس الشقية من الشقاء يتكاثر بتكاثر النفوس الشقية ؛ فيشبه ان يكون العالم الآخر الذي يقول به عالم ارواحياً . وهنا كما في مواضع عديدة اخرى ، ترى الفارابي يجمع ويرقق بين الشريعة والفلسفة : فقد جعل النفس جوهرأ حادثاً ، واعتبر في تقرير مصيرها عنصرين العلم والعمل ، ووصف الحياة

الآخري وصفاً روحانياً ، ورتب الشقاء في عالم الخلود الى
جانب النعيم المقيم .

*

وهكذا ، بعد ان فلف اعلام المعتقدات مسائل
الكلام ، وضعها الكندي في نطاق فلسفي اوسع ، ومزج بينها
وبين الاحول الفلسفية . ثم جاء الفارابي ففسر هذا المزيج
وسبكه في نظام فلسفي متسق .

مراجع حديثة للتوسع

عبد الهادي ابر ريدو - الكندي وفلسفته

- رسائل الكندي وفلسفته .

تصدير : اصل الكندي وحياته .
 طبعة الكندي .

- تاريخ الفلسفة في الاسلام

دي بور

الفلسفة الاكسودون بذهب ارسطو -
 الكندي ، الفارابي .

- تاريخ فلسفة الاسلام
 الكندي الفارابي .

محمد لطفي جمعه

- من افلاطون الى ابن حينا .

جميل صليبا

فلسفة العرب : الفارابي

الاب الياس فرح

المجلد الثالث : فلسفة الانتقام والوفيق .

المجلد الخامس : واجب الوجود .

المجلد السادس : نظام الكون .

المجلد السابع : النفس البشرية .

نصوص مختارة لتحليل

- النصوص الساتعة

كمال اليازجي

النبرة الثالثة في محاولة التوفيق . من كتاب « الجمع

بين رأيي الحكميين... » للفارابي

النبرة السابعة - القسم الثاني : نظام الموجودات .

من كتاب « في آراء اهل المدينة الفاضلة » للفارابي

الفصل الثالث

مخاض الفلسفة الإسلامية

تدوين الفلسفة الإسلامية - دور ابن سينا

يُثل لنا ابن سينا (١٠٣٧) بانناجيه القمة التي بلغها النشاط الفلسفي في الشرق الاسلامي . وهو فارسي الاصل ، نشأ في بخارى وحصل علومه الاولى فيها . وكان له من علماء الاسماعيلية ، فوجه منذ حداثة توجيهاً علمياً . وقد تيسر له ان يتصل بابي عبادة الثاني ، وكان من اشتغاله بالعلوم ، فدرس عليه الرياضيات والفلك وعلم المنطق . ثم حصل علم الطب على عيسى بن يحيى ، واحرز فيه تفوقاً باهراً . اما الفلسفة فقد عانى كثيراً في تحصيلها ، ولم تنكشف له اسرارها - على ما قال - الا بعد ان ظهر بكتاب الفارابي في شرح ما بعد الطبيعة . والمدهش انه كان يجمع بين مهام كثيرة في وقت واحد . فكان ، الى جانب اشتغاله بالفلسفة ، ووضع التأليف المفصلة فيها ، يدرس التطبيق ويؤلف فيه ، ويشتغل بالسياسة ويتولى

الوزارات . ولم يحرم نفسه مع ذلك كله من
 اللهو والضرب ، بل كان ينصرف اليه آخر الليل اذ يعينه
 التأليف ، فيجده به نشاطه ، وضع اوسع كتاب
 عربي في الفلسفة وهو كتاب « الشفاء » ، واللف اجمع
 كتاب عربي في الطب وهو كتاب « القانون » ، واستوزر
 لشس الدولة بن بويه مرتين . واعتلى من الاسراف في
 الشرب واللهو ، ومات وهو في حدود اثنين من عمره .
 وقد عرف بين زملائه بالشيخ الرئيس .

اما دوره في هذه الفلسفة الناشئة فعظيم للغاية . ذلك
 لأنه هو الذي جمع اشئها ، ونسق فصولها ، ودوت اصولها
 وفروعها ، وعلى يده تبلورت مصطلحاتها ، واستقامت
 تعابيرها ، واستقرت حدودها وتعاريفها ، قدمت مؤلفاته
 المرجع في الموضوع والمضيد . اما مذهب الفلطي فيمتاز
 بالأصالة والانسجام . فهو ابعد من زميله الكندي
 والفارابي عن ارسطو ، واقرب الى افلوطين ، وهو بينها
 من حيث انحراف الاول نحو الشريعة ، والنبأ الثاني
 وراء ارسطو . ولعل خير ما تتجلى فيه أصالته بحثه
 الرائع في اثبات النفس ، وتعيين هويتها ، وتقسيم قواها .
 لذلك كله غدا الشيخ الرئيس علي بن سينا المرجع الاول
 في الفلسفة الاسلامية .

(١) الواجب الوجود

تابع ابن سينا زميله الفارابي في تقسيم الكائنات الى

واجب ويمكن ، لكنه نحا في ذلك نحواً مختلفاً ، فجعل
 الواجب بذاته في مرتبة مستقلة ، وقسم الممكن الى فئتين :
 الأولى : ما وجب بغيره ، والثانية ما استمر في حالة
 الامكان . وبذلك فصل بين الله والعالم ، وميز بين الخالق
 والمخلوق ، على ما يتفق مع روح الشريعة . وقد استخدم
 نظرية الممكن والواجب الاستدلال على وجود الاول ،
 كما فعل الفارابي قبله ، فثبت ان الممكنات تنتهي حتماً
 الى واجب بذاته . وساق على ذلك دليلاً آخر هو ان العالم
 حادث ، ولكل حادث محدث ، والمحدث هو بدوره حادث ،
 ولا بد له من محدث . وهذه السلسلة يمتنع ان تستمر الى غير
 نهاية ، ويستحيل ان تجري على سبيل الدور . واذن فلا
 بد منها طالما . من ان تنتهي الى محدث غير حادث
 هو واجب الوجود .

ويطيل ابن سينا الكلام في صفات واجب الوجود ،
 يستوحي الكثير منها من تعليم الأفلاطونية الجديدة ، وينحو
 في شرحها نحو المعسرة . فيعتبر بعضها بمعنى الاضافة :
 كالحياة بمعنى اضافة الفاعلية الدائمة ، والقدرة بمعنى اضافة
 الوجود الى الممكن ؛ ويعتبر البعض الآخر بمعنى السلب :
 نظير الوحدانية التي هي سلب الكثرة ، والعلم الذي هو
 سلب الجهل . وجهة صفاته انه الوجود الحق ، والخير
 المحض ، والفعل الخالص ، والكمال التام ؛ وهو الواحد
 الأحد ، والمقادر الكامل القدرة ، والمريد التام الارادة ؛

والعالم الشامل العلم . ولقد خالف ابن سينا زميله الفارابي في شرحه لصفة العلم . وكان الفارابي قد حصر علم انه في الكلّيات ، وزعمه بان علمه للجزئيات يستتبع الحكم بان ذاته تعالى تتغير بتغير الجزئيات . اما ابن سينا فقد ذكر ان علمه تعالى شامل للجزئيات ايضاً ، لكنه يعلمها من نحو كلي - اي بعلمها واسبابها - فلا يستتبع هذا النحو من العلم حكماً بالتغير على ذاته .

(٢) القديم والمحدث

من اي شيء خلق الله هذا العالم ؟ هذه هي المسألة التي استعصت على الفلاسفة ، لانهم ان قالوا انه اوجده من مادة قديمة قالوا بقديمين فوقهم ، وان قرروا انه محدث فأتوا بوجود شيء من لا شيء وهو الخلق فلسفي . اما الكندي فقد اختار الرأي الثاني . كما سبق وجعل الخلق ابداعاً او احدثاً من العدم ، في حين آثر الفارابي القول الاول ، فاعتبر الخلق بمعنى الانتقال من حالة الامكان المطلق الى الوجود الفعلي . على ان ابن سينا نهج في هذا الموضوع نهجاً خاصاً ، فاطلق تعبير الكندي على مدلول الفارابي ، وسمى الانتقال من الامكان الى الوجوب ابداعاً ، وقرر انه حادث بعامل ثالث مستقل هو الواجب الاول . واهب الصور . وذلك بعد ان ميز بين القديمين بلباقة لغوية فائقة . قال : القديم يقال على معنيين : الاول باعتبار الذات ، والثاني باعتبار الزمان .

فالقديم بالذات هو الذي لا علة لوجوده من خارج ذاته ، وهو
الواجب بذاته وحده ؛ والقديم بالزمان هو الذي لا اول
لزمانه ، بل كان مع ابتداء الزمان ؛ الا انه لم يوجد
من ذاته بل بعلة خارجية بالواجب بذاته ، واذن فإفادة
ازلية بالزمان محدثة بالذات ، وعليه فلا شرك في الاعتقاد
بازلية العالم ، لانها دون ازلية الله بل هي معلولة لها .
وبذلك خرج ابن سينا من المأزق الذي استعصى على
من سبقه .

(٣) النظام الكوني

كذلك تبني ابن سينا نظام الفارابي في الانبثاق ونشأة الكون
لكنه هذبه وشعبه ، ففرعه بعد العقل الاول الى ثلاث
شعب بدلاً من شعبين ، اد قرر ان التفكير بالاول
المطلق ينتج عقلاً ، وبالذات من حيث الوجوب بالعقل
السابق نفساً ، وبالذات من حيث الامكان انطلق جرمياً .
وعلى ذلك فقد استبق من العقل الاول : العقل الثاني
ونفس السماء وكرة السماء ، ومن العقل الثاني : العقل
الثالث ونفس الثوابت واجرام الثوابت ، ومن العقل
الثالث : العقل الرابع ... الى العاشر ونفوس الكواكب
السيارة وأجرامها ... من زحل الى القمر . اما ما دون
فلك القمر فعالم الطبيعة ؛ وهو يتكون تحت تأثير العوامل
الفلكية من العناصر الاربعة الناشئة من اتحاد الهوى
والصورة . ولا ينكر ابن سينا وجود الشر في عالم الطبيعة

بل يعتبره نتيجة حتمية للوجود المادي ، انما هو مقتضى
 بالعرض لا بالذات . ذلك لان تحقيق الخير العام في هذا
 النوع من الوجود يستتبع حتماً وقوع الشر الخاص .
 يتضح من ذلك كله ان علة الوجود في رأي ابن سينا
 هي الوجوب ، والعامل المهيمن له انما هو الامكان . فلو لا
 الامكان لاستحال الوجود ، ولو لا عامل الوجوب لاستمر
 كل شيء في حالة الامكان . وغير خاف ان مرّة هذا
 الرأي الى كلام ارسطو في القوة والفعل ؛ لكن العامل في
 الانتقال من القوة الى الفعل عند ارسطو هو قابلية الوجود
 الكامنة في طبيعة الشيء ، والحركة المسببة له من الخارج ،
 في حين ان عامل الانتقال من الامكان الى الوجوب عند
 ابن سينا هو اعتبار ثالث . هو واجب الصور . وهو
 تعديل اسامي اقتضاه الايمان الديني .

(٤) النفس الانسانية

اولى ابن سينا موضوع النفس اهتماماً خاصاً .
 فبحث منشأها ومآلها متأثراً بآرائه ، ونسق قواها مستنداً
 في الغالب الى ارسطو ، وحاول اثبات وجودها وتحديد
 ماهيتها بادلة أصيلة مبتكرة .

فالنفس اربع مراتب : « نباتية » ، وهي التي تتم بها
 وظائف التغذية والنمو والتوليد ؛ و « حيوانية » ، وهي
 التي لها ، مع وظائف النباتية ، قوى الاحساس والحركة
 وادراك جزئيات الطبيعة ؛ و « ناطقة » ، وهي السني

تدرك ، الى ذلك كله ، الحقائق الكلية مجردة عن المادة ،
عن طريق الاستنتاج او النظر الاستبطائي ، و«التدسية» ،
وهي التي تدرك الحقائق الازلية بشعور باطني ، وإلهام
داخلي .

وفي تعريفه للنفس الانسانية يستخدم تعبير ارسطو
الدلالة على القوى المتعلقة فيها . ويستمد وصف القوة
الماثلة ، المميزة لها ، من افلوطين ومن الشريعة ، فيقرر
انها مبدأ مفارق ، قاض على الجسد من واهب الصور ،
عندما يتبها لقبولها بعوامل الفلك . اما مآلها ، فان كانت
عامة بالحق فاعلة للخير ، فالى نعم دائم ؛ وان كانت
شريفة فاسدة ، فالى سفاه أيدي ؛ اما اذا كانت جباهلة
ساذجة ، فبقى ابدآ في حال من الغفلة السامة ، لا
يزورها فرح ولا يبتليها ترح . وليس لأن سينا رأى صريح
في حشر الاجساد ، وغالب الظن انه لا يقول به ، اذ
هو يذكر ان دليله ينبغي ان يلتبس في النصوص الشرعية ،
لا في الابحاث الفلسفية ، وان الفلاسفة يعنون بأمر النفوس
لا بشؤون الاجساد .

واقف اظهر ان سينا مهارة فائقة وعلماً واسعاً في بحث
قوى النفس ، وتنسيق ملكاتها ، وتعيين مواطن تلك
الملكات من الدماغ . اما المعرفة الكلية التي تحصل لها
فعلى نوعين : نظرية تتم باستبطاط الحقائق الكلية من
الجزئيات المادية ، بواسطة العقل المستفاد ، ومعونة العقل

الفعال ، ومردعها الى النفس الناطقة . وحدسية او اشتراكية
 وتتم بالهام داخلي ووجدان واعر ، على اثر تحرر النفس
 من شوائب المادة ، ومردعها الى النفس القدسية . وتبلغ
 طرافته منتهى الاصاله في محاولة اثبات هوية النفس ، اذ
 يورد على ذلك دليلين : الاول حدسي ، وهو ان الانسان
 يستطيع ان يفغل عن كل ما هو حوله او ما يتصل به ، لكنه
 لا يفغل عن ذاته ، فذاته ثابتة عنده في جميع حالاته ،
 في حال النوم كما في حال الصحو ؛ والثاني نظري ، وهو
 ان انساق الافعال الصادرة عن الانسان - على تراخي
 الزمن واختلاف المناسبات - دليل على قيام مبدأ جامع
 لها فيه . اما اخص ماهيتها فهي انها جوهر بسيط ، بدليل
 انها مكان للمعقولات ، ومكان للمعقولات لا يكون مادة .
 وانها واحدة بدليل التذكر الجامع لافعالها على نحو منسجم
 عبر الزمان .

*

هذه العناصر التي تألفت منها مبادئ الفلسفة الاسلامية ،
 منح لعلم من اعلام الفكر في الغرب الاسلامي ان يجمعها
 ويعيد سبكها في قالب قصصي ، تجلي فيه أسلوبه المبتكر
 وخياله الخلاق . اما الفيلسوف المؤلف فهو ابو بكر محمد
 ابن عبد الملك بن طفيل التيسري ، وامام الكتاب الفريد
 قصة حي بن يقظان ، فاليها نحول نظرنا الآن .

حكاية الفلسفة الاسلامية - دور ابن طفيل

اخذ نجم الفلسفة يأفل - في الشرق - بعد وفاة ابن سينا ، واشتداد حملة الفزاري على الفلسفة والفلاسفة ؛ وبدأ في الوقت نفسه فجرها بنبلج في الاندلس والمغرب بظهور ابن باجا وابن طفيل . فقد كانت حواضر الشرق العلمية قبله الادباء في الغرب ، وكان طلاب العلم يتنافسون في اقتناء مؤلفات المشرقة ، ويلتقون حول من يفد منهم الى الغرب للنكسب منه ، ويرحلون الى الشرق ، اذا سمعت لهم القرص وسبغت الامكانيات ، ليأخذوا العلوم عن اربابها .

ولقد حاولت السلطات في المغرب الاسلامي خنق الحركة الفلسفية وهي في المهد ، لما عاينت من تأثيرها في ظهور البدع في الشرق ؛ فظفرت من ذلك بحصرها والحد من نشاطها ، لكنها لم تتمكن من القضاء عليها . كانت اول من نبغ في المغرب من الفلاسفة ابن باجا (١١٣٨) ، لكن المنية عاجلته قبل ان ينضج علمه وتشر جهوده ، فحمل لواء الفلسفة بعده ابو بكر بن طفيل (١١٨٥) .

وابن طفيل عربي الاصيل من قبس . ولد في الاندلس ، في بلدة قرب غرناطة ، في اوائل القرن الثاني عشر ، وحصل علومه الاولى على بعض علماء عصره ، واظهر ميلا الى العلم والأدب في آن واحد ، فتميز من العلوم بالطلب

والرياضيات والفلك والفلسفة ، ومن الأدب بالإنشاء ونظم الشعر . لذلك اتخذ حاكم ولاية غرناطة كاتباً ، وبقي يشغل هذا المركز وقتاً طويلاً ، وقبل مع ذلك على تحصيل العلم بالمطالعة والبحث . واذ بلغت شهرته خليفة الموحدين ، يوسف أبي يعقوب في مراکش ، استدعاه إليه ، وأحبه ببلاطه ، واستورده وجعله طبيباً الخاص . وفي هذه الفترة تفرغ لتحقيق الجدي والتأليف ، مستعيناً بمكتبة البلاط . وكان مرجعه في الفلسفة رسائل ابن باجة والكندي ، ومؤلفات الفارابي وابن سينا والفرازي . فقد غرف من علمهم ، وناقشهم في آرائهم ، وتحدثهم في كثير من افهامهم . وكان الى ذلك كله يناقش ويجادل في مجالس الخليفة ، وهو في مأمن من غضبة الجمهور ، وثورة النفاة المحافظين . وبقي هذا شأنه حتى شاخ . وكانت شهرة ابن رشد قد أخذت في الانتشار ، فاستدعاه وقدمه الى الخليفة ، واشركه في نشاطه الفكري ، وأسعفه في إنتاجه العلمي ، لاسيما في تأليف كتاب الكليات في الطب .

(١) تحصيل الفلسفة بالاستقراء والذوق

ركز ابن طفيل تفكيره الفلسفي في مشكلة الفلسفة الإسلامية الكبرى ، التي هي وجه الاتفاق بين الشريعة والفلسفة . وبدلاً من ان يعالج الموضوع بأسلوب البحث العلمي ، كما فعل الفارابي وابن سينا ، فتمرخاضاً للتق-

اللاذع والانتقام الجاوح ، عمد إلى أسلوب رمزي لبق ،
 فافرج حاحله الفلسفي في قصة خيالية ممتعة ، نسجها حول
 هذه المسألة ، وبث فيها الكثير من آرائه ؛ هذه الحكاية
 هي قصة حي بن يقظان . وغير خاف أن المجال الخيالي
 يخفق عن إيواء الحكاية ولو ملخصة ، لذلك سنجتزئ
 منها بنقاط التحول الرئيسية ، وتحيل القارئ على نصها
 الكامل .

يبدأ هذه القصة الأول هو حي بن يقظان ؛ يورد المؤلف
 على ولادته روايتين : الأولى أنه نشأ نشأة طبيعية من
 طينة تخمرت بفعل حرارة الشمس ، فانصلبت النفاخات فيها
 اقنية ، وجرى فيها السائل دماً ، ونصلبت العروق
 عيكلًا ، وبرزت الشوآت أطرافاً ، وجف الطلع جلدًا ؛
 وإذا استوى تكوين الجسد ، علفت به الروح من أمرائه ،
 فإذا هو طفل إنسان مخنلج ويصيح . وقد كان ذلك في
 جزيرة استوائية من جزائر المحيط الهندي ، تنولد فيها
 الأحياء من غير أب ولا أم ، لامتشا النام ثور الشمس .
 والرواية الثانية : أنه ولد ولادة عادية من زواج سري
 قاتوني ، فوضع - حذر الفضيحة - في صندوق أحكم
 صنعه ، ودفعه في البحر ، فوصله المد إلى الجزيرة
 الاستوائية ، وتركه الجزر على شاطئها . وإذا احس
 بالجوع أخذ يصيح . وملتقى الروايتان عندها تعثر على
 الصبي ظلية قد فقدت ظلالها ، فترضعه وتعتقه ، حتى

يقوى ويثبت . وينسكن من تحصيل قوته بنفسه ، ويتم له التعرف الى سائر ما هو حوله من ظواهر الطبيعة .

وتشيخ الطبيعة وتوت ، فتحصل بموتها نقطة التحول الاولى في حياته ، اذ يبحث عن علة سكونها فلا يجدها في ظاهر الجسد ، فيشرح ويبحث الاعضاء الداخلية في الصدر الى ان يصل الى القلب . واذا يجد تجاوزا فارة يستيقن ان القوة المحركة التي يبحث عنها قد كانت في هذا المكان . ويعرف من تشريح طائر حي ان تلك القوة الهاربة شبه شيء بجوار حار ، ويتفق ، بعد حين ، ان ثوب نار في الغابة بسبب الفيض . فيلوي ان تلك القوة المحركة ، او الروح ، انما هي من ذلك القبيل .

ونجى نقطة التحول الثانية على اثر اكتشافه للناموس العلة ، اذ يتوصل من فحصه للطبيعة الى ان احدانها يربطها شرب من الاتصال . واول ما يكشف له من ذلك تبخر الماء بالحرارة وانعكاسه سحبا ، وسقوطه مطرا بالبرودة . وبزاولة الفحص عن ظواهر الطبيعة ، يتقرر عنده ان كل ما يجري انما هو جار بعلة ، وان هذه العلة خاضعة لتواميس اعم ، وان هذه التواميس تابعة لنظام شامل .

وتحصل نقطة التحول الثالثة اذ يتقرر عنده ان هذا النظام الكوني المحكم انما هو حادث بفعل خالق مبدع ، ويتضح ان يكون قد وجد من ذات نفسه . واذا تساءل كيف ادرك ذات المبدع ؟ يثبت عنده ان نفسه التي

عرفت المبدع ينبغي ان تكون من جنسه ، والا فليس
 ادركته ؟ ويؤدي به الاغراق في تأمل المبدع الى الانحطاف
 عن هذا العالم ومشاهدة الحق . وعكذا يتدرج من المعرفة
 الحسية الى العقلية فالذوقية ، حيث تكشف له الحقائق ،
 وتلا نفسه السعادة . ويصف المؤلف ذلك كله بتفهم جيد
 لطبائع النفس ، ويربط بحكم بين حقائق العلم ، وكأنه
 يشون تاريخ الانسان في مراحل رقيه الفكري .

(٢) العقل والنقل بين آسأل وسلامان

يتروك ابن طفيل حياً في انحطافه الروحي ، ليستقل بالغاوى
 الى جزيرة مجاورة ، يستق سكاكيا دينا جاءهم به احد
 الانبياء ، وترك لهم فيه كتاباً منزلاً ، جروا على قبوله
 بالنس الحرفي . وكان معلمهم رجلاً اسمه سلامان ، عندما
 ظهر من بينهم رجل اسمه آسأل ، خافه في هم بعض
 الدروس ، فعمد الى تأويلها ، اد بدا له ان الغرض منها هو
 تغير المقصود بالحرف . فثار عليه سلامان وعده خارجاً
 عارفاً ، وحرق عليه الناس قسكروا له . فبا به المقام
 بينهم ، وآثر الرحيل عنهم الى الجزيرة المجاورة ، التي
 كانت - في علمه - خالية من البشر ، كما يتنى له ان
 يعبد ربه بحب ايمانه ، دون ان يضايقه في ذلك مضايق .
 فبيع ما عنده ، ويفرق امواله على الفقراء ، ويستكري
 قارباً يوصله الى الجزيرة المقصودة . على انه لا يلبث ان
 يلتقي هناك بحبي ، فيلخر منه اولاً ، لكنه يعود فيأتس اليه ،

لما يبدوا له من كريم طباعه . وبعد ان يعلمه النطق ،
 بان يشير الى الشيء ، ويلفظ اسمه ، يتبادلات الراي في
 شؤون الكون ، فيجدان انها منفقان تمام الاتفاق على
 تبين الوسيلة التي حصل بها العلم لكل منهما . على ان
 حيا اذ يسمع حكاية آسال مع سلامان ، يأخذ العجيب
 الشديد من ورود كلام الانبياء على سبيل الرمز والنشيه ،
 ومن عجز الناس عن ادراك المقصود بالذات من ذلك
 الكلام ، والاكتفاء بتداول الحرفي . وعلى الاثر ، ياج
 على آسال بان يصعبه الى جزيرة سلامان ، ليهدي القوم
 الى المعرفة الحق . فيحاول آسال عيشا ان يثنيه عن عزمه ،
 فينتقلان الى الجزيرة بقارب مرّ من هناك اتفاقا ، فيروح
 الجمهور بحمي اول الامر - ظنا منهم انه بعض الاولياء
 الزهاد ، ويقبلون عليه . لكنهم ما ان سمعوا كلامه حتى
 ينكروا له باشد ما تنكروا لآسال ، ويرمونه بالكفر ،
 ويتهمونه بانه جاء يفسد عليهم دينهم . فيعرف حيي للعدل
 ان الناس ليسوا على فطرة واحدة ، ويدرك الحكمة من
 ورود كلام الانبياء على سبيل المجاز ، فيعترف لهم بخطئه ،
 ويمنذر اليهم ، ويقرهم على ايمانهم بظاهر النص ، اذ يتقرر
 عنده ان ايمانهم متفق وعلمه في الجوهر ، لانه يأمر بتعظيم
 الله ولزوم الخير وتجنب الشر . ويفارقهم على ذلك
 ويعود وآسال الى الجزيرة الاولى .

(٣) رموز الحكاية

وغير خافٍ - بعدما تقدم - ان حياً ، في هذه الحكاية الخيالية ، يرمز الى العقل الانساني المطلق . وان هدف المؤلف ان يثبت ان العقل ، في مراحل التقدم الانساني ، قادر على ادراك الحق كاملاً ، بالحق والعقل آنأ ، والذوق والاشراق آنأ آخر ، مستقلاً عن الشريعة . وان سلامان يرمز الى الجمهور الساذج الآخذ بحرفية الشريعة ، والعبوة في ذلك ان النص الحرفي في هدايتهم انجم ، لانهم مهياون لقبول الامر والنهي ليس الا . وان آسال يرمز الى طبقة المفكرين الذين ، يقتنعهم المدلول الحرفي في بعض النصوص ، فعمدوا الى استخراج المقام البعيدة بالتأويل . والذي يرمي اليه من ذلك : ان احكام الشريعة متفقة مع حقائق العلم ، وان الشريعة تجتمع والفلسفة في وحدة جوهرية . وعليه فالابطال الثلاثة منفقون في الحق ، والتعاليم الثلاثة منسجمة في الجوهر .

اما الاسباب التي اخار المؤلف من اجلها هذا الاسلوب القصصي ، لموضوعه العلمي انتظري ، فلم يوردها صراحة ، لكن القارئ البصير يستطيع ان يتبينها من خلال السطور . ولعل من أبرزها انه شاء ان يعالج موضوع الوحدة الجوهرية بين الشريعة والحكمة بأسلوب يوافق مستوى الجمهور من القراء ، وانه اراد ان يدلل على أهمية المعرفة الذوقية ، واذا كانت لا تحصل الا

بالسلوك والاختيار الشخصي ، يبدأ له ان هذا الاسلوب قد
يحمل القارىء على مرافقة البطل ذهنياً وخيالياً وروحياً ،
حتى انه يُدخل في احوال التي دخل فيها البطل ، وينكشف
له من الحق ما انكشف للبطل .

ولعل من اغراضه الأخرى ان يبين امر الفلسفة على
الجمهور بعد ان شبع بـ المتكلمون ، ويجعل هواة الفلسفة
على الرجوع الى الايمان بعد ان اختلهم العلم التافس .
فقد اورد القضايا العلمية والفلسفية مفصلة متتابعة ، مؤيدة
بالدليل الحسي والبرهان المنطقي ، مبتدئاً من البدييات
مرقباً نابعاً الى الحقائق المجردة والاباديّة العامة ، فكانه
يقصد من ذلك ان نعيم الفلسفة . ثم عني ببيان ما ينتهي
اليه العلم من اثبات الحقائق المبدع ، وتعظيم حكمته في
ابداع العالم ، واحكام صنعه ، وتقييده بالقواعد والنواميس ،
واخضاعه لنظام عجيب شامل . فكانه يرمي من ذلك الى
ارجاع الخالق من هواة العلم الى حظيرة الايمان .

ومما يمكن من امر ، فلا خلاف في ان هذه المحاولة
الجديدة فتح فلسفي فريد ، وخلق ادبي رائع . لأنها
جمعت بين دقة العلم ، ولطف الذوق ، وبراعة التعليل ،
وروعة الخيال .

♦

نرى من كل ما تقدم في هذا الفصل ان الفلسفة
الاسلامية ، على تعدد عناصرها ، متبقة من فكرة اساسية

واحدة هي وحدة الحق في الشريعة والفلسفة . اما تحويل
 الفكرة الى معضلة فلسفية فتأجيم عن محاولة الجمع بين
 مبادئ الفلسفة التي تعتمد القياس ، واحكام الشريعة التي
 تقوم على التقرير ، وعن مساعي التوفيق بين الفلاسفة
 الذين يلتصقون في علمهم الدليل والبرهان ، والجمهور الذي
 يوجب في ايمانه السمع والطاعة . ولقد حاول ابن سينا ،
 من جهته ، ان يفلس احكام الشرع بلا جهد واستنباط
 الدليل ، وحاول ابن طفيل ان يبسط مبادئ الفلسفة
 الحكاية واقارة الوجدان ، حتى كاد الامر ينتهي الى
 وسط سميد .

مراجع حديثة للتوسع



جميل صليبا

— ابن سينا

نوطلة عامة — مولده ، نشأته — حياته .
 طبعة ابن سينا .

ابن طفيل

— قصة حي بن يقظان — شرح جميل صليبا

حياة ابن طفيل — طبعة ابن طفيل .
 غايل قصة حي بن يقظان .

دي بور

— تاريخ الفلسفة في الاسلام

الفلاسفة الاحمدون بذهب ارسطو — ابن سينا .
 الفلسفة في المغرب — ابن طفيل .

محمد لطفي جمعة — تاريخ الفلسفة في الاسلام

ابن سينا — ابن طفيل .

نصوص مختارة لتحليل

كمال اليازجي

— النصوص السائفة

النبذة الخامسة في الاتفاق الجوهرى .

من قصة حي بن يقظان لابن طفيل

النبذة السادسة في مبادئ الفلسفة الالهية .

من كتاب النجاة لابن سينا

القسم الاول : الواجب الوجود .

القسم الثالث : النفس الانسانية .

الفصل الرابع

المشادة بين المتكلمين والفلاسفة

وجهة علم الكلام

كانت جهود الكندي والفارابي وابن سينا في الفلسفة امتداداً لحركة المعتزلة ، واستئنافاً لنشاطها العقلي ، على نحو احكم ونطاق اشمل . وكذلك كانت جهود الاشعري (٩٤٠) والباقلاني (١٠١٢) والغزالي (١١١١) ، بالقياس الى مذهب اهل السنة . ولقد سبق لنا واوجزنا كيف خدم الاشعري مذهب اهل السنة ، بان ايده بالاستدلال البرهاني الذي اخذ اصوله عن بعض مشايخ المعتزلة ، فلم له بذلك ان يرفع الكلام الجدلي ، الى صعيد الاعتزال البرهاني ، ويقارع مشايخ المعتزلة حجة بحجة ، ودليلاً بدليل . ثم استأنف هذه الحركة بعده تلميذه الباقلاني ، وكان قوي الحجة شديد المعارضة . واستقل بها - من بعده - ابو حامد الغزالي ، وبفضله اتزت وتبلورت . ذلك انه اتجه بها اتجاهاً جديداً ، فعولها عن الجدول والمقارعة ، الى البحث

العالمي الرصين .

(١) عبد المتكلمين - الغزالي

ولد أبو حامد الغزالي في مدينة طوس من أعمال خراسان ،
وفيها نشأ وترعرع ، وحصل علومه الأولى . وكان معدداً
وموجهة صديقاً لآبيه من علماء التصوف . واذ طلب المزيد من
العلم تحول إلى نيسابور ، وحصل الفقه وغيره من علوم
الدين على إمام الحرمين أبي المعالي الجويني . ثم عكف على
سائر علوم العصر فحصلها على نفسه ، مستعيناً بتؤلفات
أعلامها ، نحتى بالذكر منهم أبا نصر الفارابي ، وأبا علي
ابن سينا . وادّلع نجمه في علوم الدين ، استدعاه نظام
الملك إلى بغداد ، للتدريس في المدرسة النظامية ، والإشراف
على التعليم فيها . فلبى الدعوة ، وقام بالمهمة التي وكلت
إليه خير قيام . وكان جل جهده موجهاً إلى إبطال مزاعم
الفلاسفة ، فكان يورد لهم القول ثم يبين وجوه بطلانه .
وقد انتهى به جهده هذا إلى وضع كتابين : أحدهما
« مقاصد الفلاسفة » أحل فيه تعليم الفلاسفة ، والآخر
« تنهايات الفلاسفة » ، لحص في آراءهم الكونية ، في عشرين
مسألة ، كفضرم في ثلاث منها ، وبدعهم فيما بقي .
على أنه لم يلبث أن أخذته الشعور بأن هذا النحو من
التعليم - على جدواه في قمع الخصوم ، وتدعيم مذهب
أهل السنة - لا يجدي كثيراً في ترسيخ الإيمان ، وتعزيز
الروح الديني ، والتوجيه إلى العمل الصالح . فأثر اعتزال

التدريس حتى ينكشف له وجه الصواب في التعليم والارشاد .
 واول ما خطر له ان يطلب الحق بنفسه ، عن غير
 طريق العلم التقليدي ، ثم يتفحص على نوره تعاليم الفرق
 الكبرى على اختلافها . واذا بدأ يرفض التقليد - مبدئياً
 كسبيل امين الى الحق ، عمد الى وسائل المعرفة الاخرى
 فوجد ، بعد جهاد نفسي حاد ، انه الخواس غير مأمونة
 وان العقل غير واف بانواع المعارف ، وان الحق الناجز
 انما يجيء عن طريق الحدس الديني والكشف الباطني . وعلى
 ذلك تقرر عنده ان وسائل المعرفة : حس ، فسيق ، فادراك ،
 فحدس ، فكشف ، فنبوة . وهكذا فرق العزالي الدين عن
 طريق التقليد . وعاد فالتقاء عن طريق الكشف والايان بالنبوة .
 واشتدت به هذه الازمة النفسية ، واشتد معها تخرجه
 من موالاته التدريس ، على نحو ما كان يفعل . وتولدت
 عنده نزعة زهدية قوية ، لم يلبث على انوها ان تحلى عن
 بتلكاته وامواله ، ورحل الى مكة حاجاً . واخذ من ثم
 ينتقل بين الحواضر الكبرى في زري الزهاد ، يمشي في
 مساجدها عيشة المتقشفين ، ويستنفد الوقت في الوعظ
 والارشاد ومجاهدة النفس . وبعد عشر سنوات قضاهها بين
 مكة والاسكندرية والقدس ودمشق ، بدأ يشعر انه مدعو
 ثانية الى التدريس ، ولكن على نحو جديد . فعاد الى
 بغداد ، واقام فيها معلماً واعظاً . ثم تحول الى نيسابور ،
 واقام زمناً على التدريس في مدرستها النظامية . واذا

اشتمد به الخميني الى مسقط رأسه طوس .. عاد اليها ، واستقر فيها واعظاً معلماً ، حتى وافاه الاجل . وقد رافقه نشاط التأليف حتى اواخر حياته ، فوضع في مرحلة ترجمته كتباً عديدة اهمها اثنتان : « إحياء علوم الدين » ، بسط فيه مبادئ الشريعة على سبيل الوعظ والارشاد ، و « المنقذ من الضلال » ، استعرض فيه مراحل حياته الفكرية ، وكيف انتهت من مناقشة الفرق الى « الحق الذي لا جمعة فيه » .

(٢) السبيل المؤدي الى الحق

كان الخافز الاول في نشاط الخميني الفكري حب الحق ، والعمل على تحصيله وتأيدده ، وهو كما قال « مزية وضعها الله في جبلته » ، فلم يمكن له ان يتحول عنها . وقد اعتمد في سعيه وراء الحق على ثلاثة مبادئ اساسية تجلت فيها اصالته ونزاهته : اولها ان يأخذ الحق من اي مصدر كان - حتى من افراد الشعوب وينتصر له ؛ وثانيها ان يفصل بين حقائق العلم ومبادئ الشريعة ، لان « العلم يستند الى العقل ، والدين ينبجس من القلب » ، فببيل الاولى القياس الفكري ، وطريق الثانية الايمان الديني ؛ وثالثها ان يركز قيمة العلم في العمل الموائم ، لان « معيار العلم يتميز بين الصحيح والفاسد ، وميزان العمل يتفرق بين العمل المسعد والعمل المشقي » ، والسعادة اذا تكونت بها معاً .

ولما كانت الفرق قد تعددت في عهده ، ودعاؤه الحق
 قد كثروا واختلفوا ، لم يجد الغزالي بداً من مناقشتهم
 بوجه جماعة . اذ تقروا عنده ان الحق الذي ينشده لا يخلو
 ان يكون ، كله او بعضه ، عند جماعة او اكثر من
 المتكلمين والفلاسفة والتعليلية والمتصوفة . وقد بدأ بزملائه
 المتكلمين ، فايدم في مبدأ الخلد من كفاية العقل ،
 واشترط في صاحبه ان يكون متأديباً بالشرع ، حتى
 يقبل اجتهاده . على انه اخذ عليهم مأخذ منها : انهم
 انكروا على خصوصهم الفلاسفة ما اوردوه في كتب علومهم
 حجة ، مع ان بعضه ثابت بالدليل القاطع ، وهو لا
 يعرض احكام الشريعة بوجهه ، واعتبر ابطالهم هذه العلوم
 انصاراً للعجل ، وبإساءة لا تغفر نحو الاسلام . واخذ
 عليهم ايضاً انهم حصروا جل نشاطهم في المجادلة والمقارنة ،
 وسئلوا عن التعليم الايجابي ، والتوجيه العملي الخير .

ثم تعرض للفلاسفة ، وخص بنقده الالهيين منهم ، لان
 مذاهب الدهريين والطبيعيين قد ابطالها الالهيون من قبل ،
 فكفي مؤونة الرد عليهم . لكن لما كان الالهيون قد
 انتفخوا شيئاً من كفر الاولين ، كان لا بد من مناقشتهم
 انساب . وغميداً لذلك قسم علومهم الى ثلاث فئات ،
 صوبهم منها في المنطق والرياضيات ، وخطأهم في الالهييات
 حجة ، اما الطبيعيات فقد افر بصحة حقائقها المنردة ، لكنه
 ابطال نواحيها العامة ، واقام مكانها ارادة الله المطلقة .

على انه لم يعتبر اخطاءهم ذات خطورة واحدة ، بل كفرهم
 في امور منها ، وبدعهم في امور . اما ما كفرهم به
 فثلاث مسائل هي : قورهم بازالة العالم ، وانكارهم حشر
 الاجساد ، وحصرهم علم انه في الكليات دون الجزئيات
 ومع انه لم يبطل علمهم جملة ، فإنه حذر المتعلم الغنى
 من هذه العلوم لئلا يظن ، اذ يعين احكام ادلتهم في
 العلوم الوضعية ، ان مقرراتهم في العلم الالهي ثابتة ثبوت
 تلك . فيضلّ سواء السبيل . وقال بحق التعليمية انهم
 اصابوا في نسبة العصاة الى الامام في التعليم ، اخطأوا في
 تعيين الامام المعصوم ، وعنده انه النبي محمد لا غير
 وآثر في النهاية مذهب الصوفية المعتدلة لان انصاره «ارباب
 اعمال لا ارباب اقوال» . وكان اثاره لهم بعد ان سلك
 طريقهم ، وخبر احوالهم ، واخذ نفسه بمثل ما اخذوا به
 نفوسهم من زهد ومجاهدة .

وعليه فقد كان اثر الغزالي عظيماً في علم الكلام .
 بعد خروج الفكر من نطاق الاعتزال الى حقل الفلسفة
 فخرج هو بالاشعرية من حدود القضايا الكلامية الى المسائل
 الفلسفية على اختلافها ، وناقش هذه المسائل على اساس
 « العقل المتأدب بالشرع » . ثم انه حوّل مجرى النشاط
 الكلامي من الجدل الى التعليم العملي ، ومن الاستدلال
 الاقناعي الى التنقيف الروحي ، فعدا مذهب بذلك المذهب
 الكلامي المعتمد . وعار هو به « حجة الاسلام » . وفد

خدم - الى ذلك كله الاسلوب العلمي في البحث
والنقد ، فشك في العلم التقنيدي ولا ، ثم عمد الى تحري
الحقائق بالبحث الدقيق ، والنقد الثوري ؛ وجعل تقدمه بشارة ،
فاورد آراء خصومه اولاً ، وهدمها ثانياً ، ثم ساد على
انقاضها - ختاماً - صرح الحق .

وجهة نظر الفلاسفة

ابن رشد (١١٩٨) اعظم فلاسفة الاسلام في الغرب
الاسلامي ، وهو في رأي الكثيرين من مؤرخي الفكر
اعظم فلاسفة الاسلام على الاطلاق . فلا بدع ان يكون
الدفاع عن وجهة نظر الفلاسفة قد انتهى اليه ووقف عنده .

(١) عميد الفلاسفة - ابن رشد

ابو الوليد بن رشد مليل اميرة نبيية ، اشهر غير
واحد منها بالقضاء وعلوم الدين . ولد في قرطبة ، وبعد
ان حصل علومه الاولى توجه بعناية ابيه الى القضاء وعلوم
الشريعة ، مؤثراً المذهب المالكي ، سلكاً الطريقة
الاشعرية . وبعد ان استوفى علوم الشريعة ، عكف على
العلوم الاختيارية والعقلية ، فحفظ اولاً على اعلاء العصر
لاسما ابي جعفر هارون ، ثم استزاد منها بالمطالعة
والمعاينة ، حتى نبع منها في القلب والفلسفة . واذ بلغت
شهرته ببلاط الموحدين في مراكش ، اشار ابن طفيل
على مولاه الخليفة ابي يعقوب يوسف وكان شديد الرغبة

في الوقوف على اغراض ارسطو قبا وراء الطبيعة - بان
يستدعيه ويستعين بعلمه ففعل وسر به . وتولى - من بعد -
القضاء في اشبيلية ثم في قرطبة ، واعد الى اشبيلية قاضي
قضاة . وعندما تقدمت بين حفيظ السن ، وفترت همه ،
لم يجد الخليفة خلفا له خيرا من زميله وصديقه ابن رشد ،
فاستدعاه ثانية اليه ، واقامه في البلاط طيبا ومشيرا .
وقد انتج ابن رشد في هذه الاشياء كتابه الشهير
« الكليات في الطب » بمساعدة ابن حفيظ . ونوفي ابو
يعقوب يوسف ونوفي الخلافة بعده ابنه ابو يوسف يعقوب
الملقب بالمنصور ، فحفظت عنده ابن رشد اولاً ، لما كان
من رغبته في العلوم العقلية ، وامسح به اذ نقل عاصمته الى
اشبيلية . لكن طارداً طرأ على نفسه ابي يوسف نحول
به الى الزهد ، وآثر مناهج المتصوفين . فضاقت على اثر
ذلك بتخريج الفلاسفة وجدل المتكلمين ، وسهل على حساد
ابن رشد وخصومه سبيل الايقاع به ، فاثاروا عليه المنصور
بسبب آرائه الفلسفية الجريئة ، وطلبوا محاكمته واعدامه ،
بحجة افشائه في الشريعة . فحرقوا واحرقوا مكتبته وقضي
عليه بالنفي . على ان المنصور عاد فعفا عنه قبل انقضاء
العام ، لكنه لم يعمر طويلاً بعد تلك النكبة .

(٢) الدفاع عن الفلاسفة

اماز ابن رشد بالفلسفة وعلوم الشريعة ، وغدا بفضل
تبحره في الفلسفة وبراعته في الفقه وسائر العلوم الشرعية ،

اخرى منكري المعسر بالخوض في موضوع النزاع بين الشريعة
 والفلسفة . وهو ، على مكانته الرفيعة في الفلسفة ، لم يترك
 لنا فيما نعلم - كتاباً جامعاً في هذا الموضوع ، كما
 فعل ابن سينا قبله . وغالب الظن انه قد استنفذ جهده
 في عكوفه على شرح فلسفة ارسطو في كتابه الموسوم
 بـ " تفسير ما بعد الطبيعة " ، وفي استفادته طويلاً في
 وضع كتاب " تباين التهاافت " الذي رد فيه على الغزالي ؛
 وكان - فيما يرى - اخرى فلاسفة الاسلام في وضع كتاب
 جامع من هذا النوع . على ان شهرة ابن رشد قامت على
 نوع انتاجه لا على ضخامته ، فشرحه لاهيات ارسطو من
 ادق الشروح واوفاهها ، وقد بنى مرجعه لدارمي فلسفة
 ارسطو في اوروبا بضعة قرون . وكذلك ردوده على
 الغزالي ، فقد اوضحت الكثير من دقائق الفسفة الاسلامية ،
 وغلبت الكثير من خفاياها تعاليلات مبتكرة مقبولة . على
 ان الذي يعيننا الآن من انتاجه الفلسفي هلته بالمشككين
 عموماً ، وبالغزالي على الاخص . فقد وضع في الرد على
 مبدأ المشككين رسالة صغيرة ، بحث فيها مسألة الشريعة
 بالفلسفة ، على اساس جديد ، هي كتاب " فصل المقال
 فيما بين الشريعة والحكمة من الانحال " . والقد في الرد
 على الغزالي كتاباً ضخماً ، هو كتاب " تباين التهاافت " ،
 تناول فيه المسائل التي حل فيها الغزالي على الفلاسفة في
 كتابه " تهاافت الفلاسفة " مسألة مسألة ، فانتقد فلاسفة

الاسلام حيث خرجوا عن مبدأ ارسطو كما فهمه هو ،
واتخذ هذا المفهوم اساساً لمناقشة الغزالي ، فايد اقوال الفلاسفة
وبرر ساحتهم .

(٣) صلة الشريعة بالفلسفة

اتفاق الشريعة والفلسفة قائم في رأي ابن رشد على
دليلين : الاول عقلي والثاني نقلي . اما الدليل العقلي فهو
ان غرضها الاقصى واحد ، وهو معرفة الحقائق ؛ اذ
الشريعة من جهتها تعلم الناس عن الحقائق ، والفلسفة كذلك
تدعوهم الى درس الموجودات ، من حيث دلالتها على
خالقها . ولا شبهة في انه كلما كانت المعرفة بصانعها
انتم كانت المعرفة بالصانع انتم . واما الدليل النقلي فهو
ان الشريعة نفسها قد دعت الى اعتبار المخلوقات ، وجاء
ذلك آتياً على سبيل التدب : كما في الآية : او لم تنظروا
في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء ،
وانا آتية على سبيل الوجوب : كقوله تعالى : فاعتبروا
باولي الابرار . والاعتبار انما هو النظر الى الموجودات
بالقياس العقلي ، وهل الفلسفة الا هذا الاعتبار جارياً على
القياس العقلي ؟

ثم يبين ان الاعتبار القياسي او علم المنطق انما هو
علم آت ، يستخدم لتوصل الى الحق ، ايما كان نوعه ؛
فلا وجه لتعريمه . ولذلك فهو يقطع بان الاستعانة به ،
وبما توصل اليه السابقون من علم ، لمعرفة الحق ، امر لا

ينكره الشريعة . وعليه فينبغي ، كما يقول : « ان ننظر
 في الذي قالوه من ذلك ، وما ائتموه في كتبهم ، فما
 كان منها موافقاً للحق قبلنا من متهم ، وورثنا به ،
 وشكروناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق لئبنا
 عليه ، وحذرنا منه ، وعذرناهم ، لذلك ينكر ابن
 رشد على المتكلمين ردعهم الجانف عن علوم الفلسفة ،
 ويثني فيها بين ما هو ضار بالذات ، وما هو ضار بالعرض ؛
 ويشير الى سوء رأي المتكلمين في تحريم هذه العلوم على
 المؤمنين جملة ، بناء على ان بعض النتائج قد اساءوا فهم
 مراميها ، فقلوا سواء الديال . وبشبهه ذلك برجع كل
 عطشان عن شرب الماء ، لأن احدهم شرب به غلات . اذ
 انوت بالشرق عرض ، وبالعطش لازم . ثم يستشهد على
 اباحة الشريعة لأبواب القياس - على اخلافها - بالآية الكريمة
 « ادع الى حيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » وجادلهم
 بقبي هي احسن . ذلك ان الناس كما قال : « متفاضلة
 في التصديق : منهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق
 بالأقوال الجدلية ... ومنهم من يصدق بالأقوال
 الخطائية ... »

ثم يتطرق ابن رشد الى مواطن الاحتكاك بين الشريعة
 والفلسفة ، فيبين انها محدودة . ذلك ان الشريعة قد عاجلت اموراً
 لم تتعرض لها الفلسفة ، وعاجلت الفلسفة اموراً لم تتعرض
 لها الشريعة . فلا خلاف بينهما في ذلك . اما ما عاجلته

كلتاها ، فلا يتخلو ان يكون ما اتفقتا فيه نصاً او اختلفتا ،
 فاذا كان ما اتفقتا فيه فالانجام بينهما امر واقع ، اما
 ما اختلفتا فيه نصاً فينبغي فيه تساويل النص الشرعي على
 وجه يتفق مع الدليل العقلي ، بشرط ان يجري ذلك على
 اصول البيان العربي ، ويحافظ فيه على روح الشريعة .
 ولا يجعل ابن رشد التأويل حقاً مباحاً لكل مجتهد ، بل
 يحصره في ارباب البرهان . ولا يقطع بكفر المخطئ . في
 التأويل ، بل يعلق ذلك على اعتبارين : فاذا كان المخطئ
 في التأويل من ارباب البرهان فله اجر واحد ، ولو اصاب
 لمكان له اجران . على ما في القياس الفقهي . اما اذا
 كان من غير ارباب البرهان فخطؤه في الفروع بدعة .
 وفي الاصول كفر ، لانه ليس من ارباب الاجتهاد .
 ويذهب ابن رشد الى ابعاد من هذا فيقطع بوجوب عزل
 الجمهور عن تداول المعاني المؤولة جملة .

(٤) من مسائل اختلاف

بذل ابن رشد الكثير من جهوده في سبيل الرد على
 المتكلمين . فتناول ، فيما تناول ، المسائل العشرين التي
 خطأ الغزالي بها الفلاسفة . وعالجها واحدة واحدة ، وبين
 الرأي الصحيح للفلاسفة في كل منها . واورد الادلة الكثيرة
 في الدفاع عن وجهة نظرهم . ويتعذر علينا ، في الحدود
 المرسومة لهذا الكتاب ، ان نسوق الكلام مفصلاً في تلك
 المسائل جميعها ، لذلك سنجتزئ . فلم الماماً بجملة بحسب

منها ، هي أكثرها شيوعاً وأوسعها تداولاً ، وهي : علم
 الله ، وقدم العلم ، وحشر الأجساد ، وناموس العلة ،
 وتحقيق المعجزات ، فتكون مثلاً على الشادة العنيفة التي
 نجحت واستفعلت بين أرباب الكلام وانحدر الفلسفة .
 ففي مسألة « العلم الإلهي » كانت المعتزلة قد رأت أنه
 يشمل الكماليات ، ولا يتعرض للجزئيات لأنها متغيرة .
 ولما كانت المعتزلة قد وحدت بين الصفات والذات الإلهية ،
 وبالتالي بين علم الله وذاته ، فقد وجب الاعتقاد أن ذاته
 متغيرة بتغير علمه ، وهو محال . أمّا المشككون فقد
 انكروا دعوى المعتزلة من أساسها ، واثبتوا العلم الشامل
 لله . ولما كانوا قد فصلوا بين الذات والصفات ، لم يستنبع
 قولهم إلحاق التغير بالذات الإلهية . وجاء الغراني فحمل على
 قول المعتزلة ومن تابعهم من الفلاسفة ، لأن انكار علم الله
 للجزئيات مخالفة صريحة لنص لا يقبل التأويل ، ثم هو
 يجعل الحساب محالاً ، والثواب والعقاب لغواً ، لاعتماد
 ذلك كله على أعمال الناس الجزئية . فله يجد - والحالة
 هذه - مناصاً من تكفيرهم . على أن ابن رشد غالى من
 قال من الفلاسفة : أن الله لا يعلم الجزئيات ، وبين أن
 ابن سينا - وهو رأس الفلاسفة - لم يقل هذا القول ،
 وإنما قال أن علمه - تعالى - للجزئيات غير مباشر ، فهو
 من نحو كلي ، أي أنه يعلمها بأسبابها . ولم يطمئن ابن
 رشد إلى قول ابن سينا هذا ، بل ادعى أن القول الحق

في الموضوع انما هو : ان علم الله غير علم الناس نوعاً ،
اذ هو علة الوجود بما هو موجود ، وليس معلولاً له .
فالعلم الانساني ، كلياً كان او جزئياً ، معلول للموجود ،
فكما يكون الوجود يكون العلم ، وحسبما يتغير ذلك
يتغير هذا . اما علم الله فلا هو كلي ولا جزئي ، بل هو
علم فاعل شامل للكلي والجزئي . واذن فعلم الله غير محدود
ولا محصور ، وقول الفلاسفة على الاصح لا يوجب
تكفيراً ولا تبديعاً .

وفي مسألة « قدم العالم » ، كان اكثر شيوخ المعتزلة قد
خرجوا القول : بان الله خلق العالم من لا شيء ، يعني
انه لم يوجد من مادة محسوسة سابقة - على نحو ما يفعل
الهانع في صناعته . بل اوجده من مادة معنوية قديمة ،
وقالوا انه لا يوالي خلق الاشياء في كل آن ، على ما
ذهب اليه الاشاعرة ، بل قد اوجدها مرة واحدة على
سبيل التضمين ، وتركها رهن مرور الزمان ، وفي كفاها
نواميس الطبيعة . ثم افترغ الفلاسفة هذا القول في حيفة
الانتباذ . اما الغزالي فقد رأى ان قول الفلاسفة هذا
إشراك بالله ، وتحديد ثقدرته ، وتشبيه له بخلقهم ، فهو
موجب لتكفيرهم ، اذ ان الذي يتبع على الناس لا
يستحيل بحق الله . غير ان ابن رشد رد هذه الدعوى
بقوله : ان الفلاسفة ، اذ قالوا بقدم العالم ، لم يسأوا بين
الله والمادة الاولى . وان القول الحق في ذلك ، ما ذكره

ابن سينا ، حيث اشار الى ان القديم يقال باشتراك الاسم
 عنى معينين : قديم بالذات وقديم بالزمان . وفي تعريفه ان
 القديم بالذات هو ما ليس له علة اوجدته ، بل علة وجوده
 انما هي من ذاته ، فهو ايدأ موجود ، بل هو واجب
 الوجود ، وان القديم بالزمان هو الموجود بعلة خارجية ،
 واذن فهو محدث بالذات . ومعنى انه قديم بالزمان : ان
 له اوجدته مع الزمان ، فلم يكن زمان ثم يكن هذا
 القديم فيه . وعليه فالعلم قديم ، وهو مع ذلك لا يشترك
 فيه في القدم ، وليس في هذا القول اشتراك بانه ، ولا
 تحصيل لقدرته ، ولا تشبيه له بخلقه . ولا موجب لتكفير
 الفلاسفة في شيء من ذلك .

وفي مسألة : حشر الاجساد ، كانت المعقولة قد
 اخرجت الدلالة من الحرف الى المجاز ، فاعتبرت الكلام
 في الجنة واصحابها ، والسعادة ومراتبها والشفاء والوانه ،
 واناس واحوالهم ، من قبيل التشبيه والتسويل . وايدم في
 ذلك جماعة الفلاسفة لان الاجساد وعناصرها ، والطبيعة وما
 دخل في تركيبها . كل ذلك غير صالح لبقاء السمدي .
 فاقضى ذلك الحكم بان النحوس وحدها تحشر ، وان
 احوال المعاد على اختلافها ، روحية لاصدية . اما المفزاة
 فقد قابض الاشاعرة في استنكار هذا الحكم ، وفرض فيه
 التاويل واوجب الايمان انطلق . لان الفعل الانساني
 لا يقوى على ادراك شيء من ذلك . وقضى يكفر من

ذهب في ذلك مذهب المؤولين . على ان ابن رشد رد
دعوى الغزالي بقوله ان الفلاسفة - على ما بلغ اليه ابن
سينا - لم ينكروا امكان حشر الاجساد ، لكنهم لم
يجدوا عليه دليلاً في علومهم . ولما كانت عنايتهم انما هي
في شؤون الروح لا الجسد . فقد تركوا الخوض في ذلك .
ثم زاد على ذلك فقال : ان حشر ان النفوس تخلق في
اجساد فينبغي ان تكون هذه الاجساد ، وكل ما في الجنة
والنار ، من مادة غير مادة هذا العالم . لان هذه عرفة
للكون والفساد . وموضوع للتغيير الدائم . وليس في
قولهم هذا ما يوجب التكفير .

وفي قضية « المعجزات » وه « ناموس السببية » اخذت
المعتزلة ناموس السببية مبدأً اساسياً لتعليلها ، فحتم ذلك
عليها انكار وقوع المعجزات . وتابعها الفلاسفة على ذلك
اعتقاداً منهم ان الذي نظم الكون ، لا يمكن ان
يعيث بنظمه . وقد تار المتكلمون لذلك اذ رأوا في
انكارها حرجاً لنس منزل ، وتحديداً وفقاً لقدرة الله .
وتابعهم الغزالي في ذلك ، واثبت ان المعجزات امر جبري
لا واجب ، اقتضت وقوعها ظروف خاصة ، وان جبره
توالي الامور على نحو معين لا يثبت ان السابق منها سبب
لاحق . وعلى ذلك اوجب الايمان بالمعجزات ، وانكر
ناموس العلة ، واقام مكانه ارادة الله المباشرة المطلقة .
وجعل قول الفلاسفة في الخالق بدعة شنيعة .

هذا ما وقفت عنده - في ذلك العصر - المشادة بين
التكلمين والفلاسفة ، ولعل امرها يقرر ما بقي المتزاع بين
النقل والعقل أو البرهان والايمان .

*

ولنتحول الآن الى فريق ثالث من مفكري المسلمين
الهموا الخواص والعقل ، ونشدوا الحق باخس والكشف
الباطني ، وهم المتصوفون .

مراجع حديثة للتوسع

الفرازي المتفقد من الضلال نشر جميل صليبا

حياة الفرازي . فلسفة الفرازي .
تحليل المتفقد من الضلال .

الفرازي

احمد فريد الرفاعي

الجزء الاول - عصر الفرازي وسيرته .

تاريخ الفلسفة في الاسلام

دي بور

الجزء الخامس - نهاية الفلسفة في الشرق .

الفصل الاول - الفرازي .

الجزء السادس - الفلسفة في المغرب .

الفصل الرابع - ابن رشد .

تاريخ فلاسفة الاسلام

محمد لطفي جمعة

الفرازي - ابن رشد .

نصوص مختارة للتحليل

النصوص السابقة

كمال اليازجي

البند الرابعة - الشريعة تقرر الاعتقاد بالحكمة .

من كتاب « أصل المقال » لابن رشد

البند السابعة - امثلة بين المتكلمين والفلاسفة .

القسم الاول : حجة الفرازي - من « المتفقد »

و « الثبوت » للفرازي

القسم الثاني : دفاع ابن رشد - من « ثبوت »

« الثبوت » لابن رشد

الفصل الخامس

الطريق الصوفي

تمهيد اجمالي

التصوف بعد الكلام والفلسفة هو المجري الثالث في تاريخ الفكر الاسلامي . فقد نشده المتكلمون عن طريق فهم النصوص المنزلة واتراك مراميها ، وطلبه الفلاسفة عن طريق الجمع بين معاني النصوص وحقائق العلم بالبحث النظري والقياس الاستنباطي . اما المتصوفون فقد ساء ظنهم بوسائل الحس والتفكير . وآثروا السعي وراء الحق بتطهير النفس من مغريات المادة ، واعادتها نقية كما كانت اذ وردت هذه الدنيا . ورأوا انهم متى خلغوا بذلك سمح نفوسهم الى خالقها ، واستمدت منه المعرفة الحقة بالكشف الباطني .

على انه لا بد من القول باديء ذي بدء . ان النصوص الاسلامي من المواضيع التي لم يستفدها البحث ، وذلك للصعوبات اللمة التي تواجه الباحث المتدقق . فالكثرة

من مؤلفات اعلامه لم تنشر بعد . واتباعه لم يتفقوا على خطة واحدة في ملوكهم ، ولا اجمعوا على سياق واحد فيما استخدموه من المصطلحات والتعاريف والرموز . فتخلف عن ذلك الكثير من الابهام واللبس والعوض في آثارهم . وانذين تولوا شرح المؤلفات الصوفية إما متصرفون جاءت شروحيهم غامضة كالأصل ، او غير متصرفين التبت عليهم المعنى واشتبكت الأغراض . والعامل الاساسي في ذلك على ما يبدو ان التصوف نزعة روحية وجدانية ، تعتمد على الرياضة النفسية والاحساس الباطني والذوق الفردي . لذلك كانت العنصر الذاتي طاغياً عليها ، فنشئ . من ثم الادب الصوفي هذا الابهام الشديد . ومع ذلك كله فان الاعتبارات العامة فيه واضحة ، وكذلك اهدافه القصوى . اذ هو خربة في الحياة قوامها الزهد والتشف ، يرى اصحابها ان حطام الدنيا مصدر الكسر والشقاء فيبدونها . ويجهدون في تطهير النفس من ادرانها رغبة منهم في النجاة من اذى الدنيا ، والظفر بسعادة الآخرة .

(١) اصول التصوف ومصادره

افاض الباحثون في تعييل تسمية هذه النزعة بالتصوف ، فاعادوها بعضهم الى « صفاء » القلب ، وردتها آخرون الى « العفة » وهي السقيفة التي رفعت للفقراء المتعبدين في الصدر الاول ، خارج مسجد المدينة ، لكي تكون

لهم مأوى وملجأ... على ان الغائب - كما اشار ابن
خلدون - انها من « الصوف » ، وهو اللباس الذي اتخذه
النساك - من قبل . شعاراً ، فنب التمسك الى
الصوف فقيل : « صوفي » ، واشتقوا منه فعلاً فقالوا :
« تصوف » بمعنى تمسك ، وجاء - من ثم - التصوف
بمعنى التمسك ، ولعله الاصح .

والتصوف ، بمعناه الصحيح ، يصعب رده الى اصل
واحد . فقد داخل عناصره الاسلامية اصول غريبة ،
بعضها هندي فارسي ، وبعضها الآخر يوناني اشراقي .
وكثيراً ما يتعذر رد النزعة الواحدة من نزعاته الى اصل
معين ، اذ تكون شائعة في عدد من هذه الاصول .
مثال ذلك احتقار المادة ، والعزوف عن الدنيا ،
والانقطاع الى التأمل ، والمكوف على الرياضة الروحية ؛
فهذه الظاهرة تكاد تكون عامة في الاصول المذكورة .
وهي نزعة معروفة عند الصينيين والهنود والفرس ، وفي
اليهودية والمسيحية والافلاطونية الجديدة . ولا يستبعد ان
تكون قد ولدت في اواسط آيا وزحفت غرباً ، فتأثرت
بها بعض الادبيات ، وهذبتها بعض المذاهب الفلسفية . ويعد ،
فائف الشرقى واحدة ، واحاسها الوجداني واحد ،
واستجابتها للداعي الروحي سريع . اما ان يكون
التصوف الاسلامي برمه دميلاً فمردود على القائلين به ،
بدليل قيام اساس الايمان فيه على الاصول الاسلامية من

قرآن وسنة ، وتقليد واسع . على ان التصوف ، وان كان قد نشأ في الاسلام ، الا ان نموه لم يكن وليد التطور الطبيعي وحده ، بل قد تسربت اليه ، مع مرور الوقت ، عناصر غريبة من مصادر متفرقة ، غدت بعد التفاعل والتعديل والنسج ، جزءاً من كيانه ، على ما انتهى اليه واستقر عليه .

(٢) بين الزهد العملي والتصوف النظري

لم يكن الجاهلي على ما يصوره ادبه -- قوي النزعة الروحية ، بل كان انجازه بالاكتر مادياً ، لقلة اسباب الرزق ، وصعوبة الحصول عليه . الا ان العرب عرفوا ضرباً من الزهد في المناسك المسيحية ، وأجلتوا الرهبان . وربما تأثر بهم البعض فسلكوا طريقهم . ثم جاء الاسلام فدعا الى تعزيز الناحية المنعوية في الحياة ، وحبب الى الناس الفضائل ، ورفع من شأن القيم الروحية . لكنه لم يكن صليباً ، اذ لم يدع الى الزهد ، ولا حث على التقشف ، بل حث على العمل والاجتهاد والسمي في الكسب ، واباح التمتع بالخيوات في حدود الشريعة ، جريماً على قاعدة « اعمل لدنياك كأنك تعيش ابداً ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً » . لكن فئة صغيرة من المسلمين الاولين غالوا في الانكماش عن المجتمع ، والانتطاع الى العبادة ، استكلاً من مفاسد المجتمع ، وثاناً من مغريات الدنيا ، وخوفاً من عقاب الآخرة ؛ فمالوا الى الزهد ، وقنعوا من

اسباب الحياة بالقليل السكافي .

وفي النصف الثاني من القرن السابع وقعت أحداث كثيرة عززت هذا الاتجاه الزهدي . فقد انتشرت الفتوحات في البلدان المجاورة ، فانتفع على أثرها الرزق بما ورد على بيت المال من الفيء ، واخراج الجزية والمكوس . فلبست الثروات الخاصة ، وكثر الترف والبذخ ، حتى أدى البعض الى البطر وارثكاب المخومات . ثم ان الشقاق الذي نشب بين الاحزاب حول صاحب الحق الشرعي في الخلافة استغل ، حتى أدى الى المهزلة بالقول والنزاع بالسلح ، وفاد الى فتنة اهلية أحرقت فيها اندماء الزكية . ورافق هذه الأحداث نشوء البدع ، وانتشار الشكوك ، وشيوع التأويل ؛ فاستنتج ذلك كله ردة روحية قوية ، تنكسر اربابها للفساد الاجتماعي ، والضعف السياسي ، والتنابد الديني . واذا بنسوا من الإصلاح بالزجر والردع ، اعتصموا بأيمانهم ، وانقطعوا الى عباداتهم ، وافندوا بالنبي وصعبه ؛ فتمثلت في حركتهم هذه ردة روحية قوية ، ظهرت في عظائهم ونعاليمهم ونصرفاتهم على السواء . ولعل بعضهم غالى في زهده ، فاستبدل بزيابه انسوح من الشعر ، والرداء من الصوف ، تشبهاً بالفسك من غير المسلمين . وازدادت في القرن الثامن الأحداث السياسية غفلاً ، وأحياة الاجتماعية انحطاطاً ، والحالة الخلفية فساداً ؛ ففويت بذلك الردة الزهدية من الجانب الآخر ، وغدت أكثر تفتحاً لعناصر

الزهد الدخيل ، المعن في الكشف ، المغالي في الكتب
والحرمان .

وقد سار هذا التيار الزهدي في نشوئه الروحي نحو
سريع في المعارف ، جاء آنأ عن طريق الاحتكاك بجماعة
من النساك والمتحوفين الاعاجم . وآنأ آخر عن طريق
مطالعة الكتب التي تحمل آثاراً من هذه النزعة . وقد
وردت هذه المؤثرات الدخيلة من مصدرين هامين : أحدهما
افلاطوني اشراقي ، والآخر عندي فارسي . فلم يكن بد
لنزعة الزهد الاسلامية من التأثر بها قليلاً أو كثيراً ، ولم
تلبث لذلك ان يبرز فيها تباعا للون الاعجمي ، فكان
الربيع الاخير من القرن الثامن فترة انتقال من الزهد
العملي الى التصوف النظري . فاحذت من ثم الحياة
الزهدية تنتظم في اوضاع معينة ، ونتج عنها غايات فكرية
واضحة ، ومبادئ فلسفية مقررة . على ان تأثير المنصر
المسيحي اليوناني كان اسبق ، بسبب تقارب
الفكر ، وشدة النفاس في الاحتكاك ، ونشاط
حركة الترجمة عن اليونانية ، وسهولة انتشار المذهب
الاشراقي . ولذلك فان نزعة الزهد العملية التي تجلت اولاً
في حياة ابي هاشم الكوفي (٧٦٧) وابراهيم بن ادم
(٧٧٨) ، اخذت تتحرر تباعا من عامل الخوف والحشية ،
وتنشط في اتجاه عاطفة الحب الالهي ، بتأثير رابعة العدوية
(٧٩٦) التي -- كما اثر عنها -- « ما عبدت الله خوفاً من

جميعه ، ولا طمعاً في نعيمه . بل حباً به ورغبة فيه .
واخذت هذه النزعة . . من نجم . تحول من نبيج زهدي ،
الى نظام فلسفي نظري ، يتأثير معروف الكرخي (٨١٥)
وذي النون المصري (٨٥٩) . وبعد ان كانت المتزهد ،
قبل ذلك بنحو قرن ، ينقطع الى الصلاة بعيداً ، وينبذ
حطام الدنيا نقشاً ، ويجانب الناس استكفافاً وكل ذلك
ابتغاء لمرضاة الله ، ورغبة في نعيم الآخرة ؛ اصبح الآن
يمزج عن الدنيا تطهيراً للنفس ، وشوقاً الى الله ، ورغبة
في القرب منه والاتصال به ، وكل ذلك التماساً للحق ،
وسعيّاً وراء المعرفة الدينية . وقد استتبع هذا الانجلاء
التعبير عن حُلجات القلب بلغة الحب والشوق والحنين ،
فتعددت من ذلك لغة الحب الالهي الرمزية التي تجلت في
الشعر الصوفي . وبذلك درج الزهد الاسلامي الى نظام
فلسفي عرف بالتصوف .

فلسفة التصوف وتعاليمه

رسا الزهد في غضون القرن التاسع على اسس نظرية ،
فعرف في طوره هذا بالتصوف . وفي هذه الاثناء اخذ
تأثير التصوف الهندي الفارسي يتخلله ، ويطلق على بعض
طرقه ، لاسيما ما نشأ منها في فارس . وظهر تأثير ذلك
في شيوع فكرة الفناء الهندية على يد ابني يزيد البسطامي
(٨٧٥) مكان فكرة الاتصال الاشراقية . واستمر ،

مع ذلك ، تأثير الغنصر اليوناني في بعض الطرق الأخرى ،
حتى انتهى على يد الجنييد البغدادي (٩١٠) الى إحلال فكرة
وحدة الوجود محل الاتصال . واذ ذاك غذا الاغراق في
الصوم والصلاة وسيلة لفهر النفس وكبت نزواتها وتحريرها
من سلطة المادة ، لكي يتسنى لها الانسلاخ عن هذا
العالم ، والنسامي الى مصدرها الاول . انه من اجل
ان تتحد به (على مذهب الجنييد) ، او تقف فيه (على
مذهب البسطامي) ، فتتالي بذلك منتهى اللذة ، وتحظى
بأتم المعرفة ، وأقصى السعادة .

ونوصلا الى هذه الغاية أقاموا حلقات الذكر ، فرددوا
الآيات ، وكرروا اسم الجلالة ، وأنشدوا اشعار الغزل
الصوفي بالخان شجيرة . وربما شربوا الخمر استعجالاً للسكر
الروحي ، وعمدوا الى الرقص استدارة وتحليفاً تشبهاً
بالأفلاك ، حتى اذا فلاشت قواهم ، سقطوا في غيبوبة
شعروا في غصونها انه قد تحقق لهم ما ينشدونه من اتصال
بالاول ، او الاتحاد به تعالى ، او حلول في ذاته ؛ وبدا
للواحد منهم ان ذاته الاساية قد زالت من الوجود ،
وطبيعته الآتية قد ذابت في الله ، فقدوا وياه واحداً ؛ مما
جعل بعضهم ينطقون بأقوال تنم عن هذا الشعور نظير قول الخلاج
« سبحانه ما أعظم شأني » . وقد عرفت هذه الأقوال في تاريخ
التصوف بالشذحات الصوفية ، وقاسى أربابها بسببها الاضطهاد
والتشنيع . واول من غاف في ذلك ، وجاهر به بجاهرة

قييحة ، أبو منصور الخلاج (٩١٢) . فاعتقل بعد اضطهاد شديد ، ومثل به .

واذ لجأ المتصوفة الى اقامة شعار خاصة بهم ، اضطروا الى الانكماش عن المساجد العامة ، والانفراد في دور للعبادة خاصة بهم ، عرفت بالكافي . لزموها ومارسوا فيها رياضاتهم ومجاهداتهم ، على النحو الذي اختاروه . وقد غالوا في الزهد حتى قدسوا الفقر ، وبالغوا في التوكل حتى امتنعوا عن العمل ، وحرّموا الدواوي في حال المرض ، فاعتمدوا في رزقهم على الاوقاف وصدقات المحليين ، وفي شفاهم على رحمة الله ومعاونته .

وتأثر شعراؤهم بشعر فريد الدين العطار وجلال الدين الرومي من متصوفة الفرس . وبنوا ما فيه من نزعة حلولية ، التفت عندهم بفكرة وحدة الوجود اليونانية ، وتبلورت في شعر ابن العربي وابن الفارض ، ثم بلغت غايتها في نظرية الانسان الكامل كما طرحها ابن العربي . وهو اكمل خلق الله تجلى اولاً في آدم . ثم في الانبياء من بعده ، حتى انتهى الى محمد . ومذهب وحدة الوجود عند هؤلاء هو خلاصة الشرائع ، وزبدة الاديان ؛ بل هو فوق الشرائع والاديان ، لانه يمثل جوهر الحقيقة . والانسان الكامل انما يبلغ هذا الحق بالكشف ، وبأخذه بالوحي من الله .

نظام التصوف وطرقه

لم يكن التصوف قبل القرن التاسع كما اسلفنا .
 نظاماً خاصاً ، بل طريقة في الحياة آثر اربابها الزهد في
 حطام الدنيا ، والعمل على النجاة من شرورها ، والظفر
 بسعادة النفس في الآخرة . فتوفروا لذلك على العبادة ،
 ولزموا التقى . وفي غضون القرن التاسع تأثرت هذه
 النزعة بمؤثرات خارجية ، غدا معها الزهد العملي تعليماً فلسفياً ،
 وضع له اربابه نظاماً اذرياً حصروا به العضوية ، وعينوا
 الشروط ، ورتبوا الشئ . فقد كان على الراغب في الالتحاق
 بهم ان يتخلى اولاً عن كل ما يملك ، وعن كل علاقة له
 بالجنس ، ثم ان يجلس ويضع صوفية عسيرة ، فيعيش في
 التكية ، ويلتزم الصلوة والقراءة . ويحاول التجهد ليللاً
 نهاراً ، ثم يقوم على خدمة القوم ، ويبيع شيخه اطاعة
 عمياء مدة ثلاث سنوات . فاذا فاقم بالواجب كما ينبغي ،
 اليه شيخه الطرقة ، وغدا بها من ارباب التصوف .
 ثم ان المتصوف يمر في ترقية بدرجات اربع ، هي :
 درجة المريد فالناك فالمجذوب فالمستدارك . ومراتب
 المتصوفين اربع كذلك هي : مرتبة المبتدئ ، فالمتدرج
 فالشيخ فالقطب .

ويجوز المتصوفون عن التقدم في درجات التصوف بالسفر
 الصوفي ، وعن ملكه بالطريق ، وعن مراحلہ بالمقامات

والاحوال . والمقامات هي مراتب الرقي الروحي التي يجتازها السالك ، وهي على الاشهر سبعة : التوبة ، الورع ، والزهد ، والفقر ، والصبر ، والتوكل ، والرضا . اما الاحوال فحالات نفسية طارئة ، تغمر المتصوف حيناً ما . وهي على الاشهر ثمان : المراقبة ، والخوف ، والمحبة ، والرجاء ، والانس ، والطمانينة ، والمشااهدة ، واليقين . ولئن كان الغالب ان تجري الاحوال على سياق المقامات ، الا ان ذلك غير محتم ؛ لكن الاحوال الاخيرة قلما تقع لتغير ارباب المقامات الرفيعة .

والصوفية فرق كثيرة ، وهي تعرف بالطرق ؛ لاث الفروق بينهما اظهر مما تكون في الشعو والرياضات العملية . والطرق الصوفية منها المعندلة المتزنة مثل طريقة الدراويش ، وهم ارباب زهد عملي ، ومنها المتطرفة المتغالية نظير الطريقة الرفاعية ، التي يغالي اربابها في تعذيب الجسد ، ويستخدمون المحذورات ، ويلجأون . في التأثير على الناس الى الادعاء بالقدرة على القيام بخوارق الاعمال . ولكل من هذه الطرق شيخ ، هو رئيسها ومرجعها . وجميع الطرق الصوفية رئيس اعلى واحد هو القطب ، وهو مرجعهم الاخير في التعليم ، والمسؤول عن شؤونهم نجاة الهيئة المدنية الحاكمة .

*

ومكثراً فقد كان هدف المتصوفين معرفة الحق والظفر بالعادة كوامم ، لكنهم اعتقدوا ان ذلك انما يحصل

بالثامي الروحي نحو الله ، والذامي محال قبل تحرير
النفس من ربة المادة . لذلك سلكوا سبيل الزهد ،
وكتبوا رغبات النفس ، وغالوا في شعار العبادة ، حتى
قتل لهم الغنى في الفقر ، والريح في الحرمان ، والراحة
في العناء ، والسعادة في ملامسة الشعور بالآلم . وكان ذلك
غاية ما نشدوا ، واعتز ما طلبوا .

ولم تكن هذه المجاري الفكرية الثلاثة ، في سعيها الى
المعرفة ، مستقلة تمام الاستقلال ، متبادلة كل التباد ،
بل قد اتصلت ونفصلت ؛ فاستعان الكلام بالفلسفة
والتصوف ، اذ استند الى الدليل البرهاني ، وعمل على
تعزيز العاطفة الروحية ؛ ووذتت الفلسفة بالكلام والتصوف ،
اذا ادعت الى التعليم ، واستلمت الى الحدس ؛ واستظهر
التصوف بالكلام والفلسفة ، فادخلت الدليل الخطائي ،
واقام الزهد على اساس نظري فلسفي . واظهر ما كانت
الكلام تأثر بالفلسفة في مذهب الاشعرية ، وبالتصوف
في تعليم الغزالي ؛ واشد ما كان تأثر الفلسفة بالكلام في
آراء الكندي ، وبالتصوف في اسلوب ابن طفيل ؛ وبرز
ما كان اثر الكلام والفلسفة في التصوف في آراء الجنيد ،
وابي يزيد البسطامي .

مراجع حديثة للتوسع



- نيكولسون في التصوف الإسلامي (ترجمة عفيفي)
 نظرة تاريخية الزهد في الإسلام - التصوف -
 هدف التصوف الإسلامي .
- جبور عبد النور التصوف عند العرب .
 النزعة الروحية في الإسلام . الأسباب التي دعت إلى
 نشوء التصوف . عناصر التصوف - التصوف العملي .
 طريق الحق .
- عمر فروخ التصوف في الإسلام
 الفصل الثالث : خفايا التصوف الإسلامي .
 الفصل الرابع : تطور التصوف .
 الفصل السابع : يحيى الدين بن عربي .

الفصل السادس

الفلسفة الخلفية والتوجيه التربوي

اعتبارات تمهيدية

لم تكن الاخلاق في الجاهلية وليدة مذهب فلسفي ، بل نتيجة لعوامل المناخ ومقتضيات المعيش ، فلهيواء في الجزيرة يتراوح بين الحرارة الشديدة والبرودة الشديدة ، والهواهي تنتقل من الخفاف الممك الى الحصب القامر ؛ لذلك كان الاعرابي اذا ارغى عانى في حله وترحاله اسد الحرارة في موضع ، وافسى الصقيع في آخر ، وقامى ألم الجوع والعطش في حين ، ونعم بالشبع والري في آخر . والذي يبدو ان هذا الوضع المتقلب قد اثر في الاخلاق بحيث حفلت بالثناقص والمثاقبلات ، فاتصف في آن واحد بالقسوة واللين ، والبذل والامساك ، والغضب والحلم ، والوفاء والغدر . ولما كانت حياة العرب في جزيرتهم ابدآ محفوفة بالاعطاش ، مهدة بالجماعة ، فقد جعلوا الشجاعة والكرم رأس الفضائل ، واعتبروهما قوام

المروءة . والمروءة عندهم اساس الرجولة ، ومعنن الاخلاق
الكريمة . كان ذلك كله - كما اشرنا - يقتضى الاقليم ،
وبحكم احوال الحياة ، فعدا بمرور الزمن تقليداً واسعاً ،
وعرفاً ثابتاً .

(١) الاخلاق في احكام الشريعة

جاء الاسلام وليس للاخلاق عند العرب دستور الا
العرف والعادة . فعدل هذا العرف تعديلاً جذرياً ، وشاد
بناء الاخلاق على اساس جديدة صريحة ، فتمس على الخير
والشر ، وعيّن الحلال والحرام ، وقرر الفضائل والردائل .
حرّم بعض ما كان الجاهليون قد حللوه ، وفاخروا به ،
كشرب الخمر وواد البنات والاخذ بالثأر . وعمل على تعميم
ما كان نادراً من الفضائل نظير الصنيع والحلم والاعتدال ، ودعا
الى الاجتهاد في العمل ، وتصريف الامور بالحكمة والحسن .
وكان مما وثق هذه المقاييس الجديدة احاديث النبي ،
وسيرته الفاضلة ، وتعرفات الخيرين من الصحابة والتابعين ،
اذ جاءت مصداقاً للنص ، وعبرة صالحة للمسترشدين . اما
الغرض الذي انجبت نحوه الاخلاق : فالاستقامة في شؤون
الدنيا ، والظفر بالسعادة في الآخرة . ولذلك تحمّن تأمين
اسباب الحياة بالجد والاخلاص في العمل . ورجاء سعادة
الآخرة بالبر والتقوى وعمل الخير .

(٢) الاخلاق في النزاع الكلامي

ولم يبدل النزاع الكلامي ، بين المعتزلة والاشعرية ، شيئاً

في الاوضاع الخلقية من الناحية الواقعية . وانما تناول
 النظر في اصول الاخلاق ومقاييسها . قادم الى ذلك
 خلافتهم في حقيقة الارادة الانسانية ، ومدى المسؤولية
 الخلقية ، وما استتبع ذلك من النظر في ماهية الخير والشر .
 فقد عاجلت المعتزلة هذا الموضوع على اساس العقل ،
 فاعتبرت الانسان .. بحكم عقيدة الحساب . بخيراً مسؤولاً
 عما يفعل من خير وشر . واتبعت للخير والشر وجوداً
 ذاتياً مستقلاً عن احكام الشرع ، وافامت العقل حكماً
 فيها هو خير وما هو شر . اما الاشعرية فقد قضت بان
 الانسان ميسر ، ونفت ان يكون للخير والشر وجوداً
 ذاتي ، وجعلت لهما وجوداً اعتبارياً مرده امر الشرع
 ونهيه ، واوجبت الطاعة واستوطعت التسليم . وعلى ذلك
 فقد افامت المعتزلة الاخلاق على اساس العقل ، واعادت
 اخير والشر الى الاعتبار العقلي ، وجعلت حكم الشرع
 تابعاً لهذا الاعتبار ؛ في حين اعتبرت الاشعرية الشرع
 وحده اصلاً للاخلاق ، ونصه مقياساً للخير والشر ؛
 فاوجبت من ثم - ان يكون حكم العقل تابعاً لهذا
 الاعتبار . فالحكم في ماهية الخير والشر ، والحسن والقيبح
 والفضيلة والرديلة ، للعقل في رأي المعتزلة ؛ وهو عند
 الاشعرية للشرع وحده . فالاشعرية تمثل في نظرتها استمراراً
 للقياس التقليدي ، في حين تعتمد المعتزلة الى تركيز قياسها
 على اساس العقل والمنطق .

الفلسفة الخلقية

(١) في الفكر اليوناني

ركن سقراط القيمة الخلقية في النفس الانسانية ، وقرر ان تحقيقها انا يكون بالعقل ، والوصول اليها بالمعرفة . فالمعرفة اذن هي الطريق الى الفضيلة ، والجهل وحده هو سبب الشر ، والفساد . لذلك تقرر عنده ان عارف الحق لا يقبل الشر ، وان فاعل الشر لا يعرف الحق . فالفضيلة اذن هي ثروة العلم ، وهي بدورها الطريق الى السعادة . على ان اول المعرفة واختها معرفة النفس ، لان من عرف نفسه امتنع عن فعل ما يضرها ويكدرها ؛ ذلك ان فعل الخير عن علم به يبعث على الشعور بالسعادة ، وبلوغ السعادة هو غاية الاخلاق القصوى . ثم ان السعادة ليست في رايه في الجمال والقوة والصحة والثروة ... ، وان كانت هذه من منمات السعادة ؛ لكنها ، في جوهرها ، انبعاث بين رغبات الانسان ومقتضيات حياته . لذلك تجلت الفضائل الحقيقية . عنده في القناعة والانضباط والعمل النافع ، وفي لزوم العدل بالخضوع للقانون الديني والمدني ، وتعزيز الالفة والصداقة في المجتمع .

الا ان افلاطون لم يوافق استاذ على حصر الفضيلة في العلم ، بل اعتبر بعض الفضائل من شارب الفطرة الصالحة . فالفضيلة قد يتوصل اليها بالعلم عن طريق الدليل والبرهان ،

لكنها قد تنبع أيضاً من البعيرة النيرة والوجدان الحي .
 لذلك قال افلاطون بنوعين من الفضيلة : احدهما فلسفية
 هي غمرة العلم ، والاخرى اجتماعية هي وليدة المزاج
 الغليب والتربية المصاحبة . على انه يتابع استاذة حيث
 يقرر ان النفس مصدر الاخلاق ، ويريد بان الفضائل
 الخلقية الكبرى .. الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة انما
 هي تابعة لقوى النفس . فالحكمة فضيلة القوة العاقلة ،
 والشجاعة فضيلة القوة الغضبية ، والعفة فضيلة القوة الشهوية ؛
 واجتماع هذه الفضائل الثلاث لنفس واحدة يحدث فيها اتزاناً
 هو فضيلتها الرابعة ، وهي فضيلة العدالة . لكنه رفع
 فضيلة الحكمة فوق سواحبها ، فجعل امرهن اليها ، وجعلها
 مقياساً لهن ، وحال بينهن الى الكبت ، وجها الى الاطلاق
 والنهكم .

ومع اكبار ارسطو لعقل والعلم ، فانه خالف سقراط
 في ان الفضيلة غير متباعدة بالعلم . وان عارف الحق قد
 يفعل الشر النجاسة لمصلحة دينوية . ولئن وافقهما في اعتبار
 النفس مصدراً للاخلاق ، الا انه تخلص عن نزعتها المثالية
 واتجه التجاهلاً واقعياً ، فلم يحكم العقل بالعاطفة
 الانسانية ، ولا قال بالكبت والحرمات . فالانسان
 - في رأيه - انسان بفضل قوى نفسه جميعها ، وليس
 بفضل قوته العاقلة وحدها . وعليه فمعادته انما هي في كفاية هذه
 القوى على نحو متزن ، لا في كبت البعض واطلاق

البعض الآخر . اي في ان بتصرف المرء بما يلائم طبيعته
وبحسب يرفق بين ما نطلبه النفس ، وما يقتضيه الجسد ،
وما يحتمه المجتمع ، على ان يكون مرد الحكم في ذلك
الى العقل ، لانه القوة المميزة في الانسان .

ولقد عدل ارسطو بين قوى النفس ، ففرض لكل منها
حقاً على الانسان ، واتخذ الاعتدال قاعدة ذهبية للاخلاق .
اذ الانسان كما سبق له ان يعيش بالعقل وحده ،
بل وبالعاطفة ايضاً . لذلك عدا كل اعتدال عنده فضيلة
وكل تطرف رذيلة ، ونشأت من ثم نظريته في الاوساط
الخالقة ، وهي ان كل فضيلة انما هي وسط بين رذيلتين :
احدهما افراط وزيادة ، والاخرى تقربط وتقصير . وعلى
ذلك فالحكمة فضيلة بين رذيلتي السفه والبله ، وكذلك
الشجاعة بين التهور والجبن ، والعفة بين الاسراف والجود .
على انه استثنى العدالة من ذوات الاوساط ، وجعلها
ذات تقيض هو الظلم . والاخلاق فطرة في الاصل في
رأي افلاطون ، وهي في رأي ارسطو اكتساب . ولذلك سدد
اوسطو على اهمية التربية والتوجيه في تحقيق الاخلاق الفاضلة .

(٢) في الفكر الاسلامي - مذهب مسكويه

لم يكن موضوع الاخلاق غريباً في النهضة العلمية التي
قام بها اعلام العصر العباسي في الترجمة والتأليف في مختلف
العلوم ، وان كان الذين عنوا به نفر قليل ، منهم : يحيى
ابن عدي (٩٧٤) ومسكويه (١٠٣٠) وابن سينا
(١٠٣٧) والغزالي (١١١١) وابن خلدون (١٤٠٦) .

وكما تأثر فلاسفة الاسلام بالهيات افلاطون وارسطو
واقلوطين ، كذلك تأثروا باخلاقياتهم ، وظهر من بينهم من
صرفوا همهم اليه وانتجوا فيه انتاجاً قيماً ، اشهرهم
ابو علي الخازن المعروف بمسكويه . ذلك انه ترك لنا في
فلسفة الاخلاق كتاباً قيماً هو كتاب ه تهذيب الاخلاق
وتطهير الاعراق ، عالج فيه الموضوع من ناحيته النظرية
والعملية ، وجمع فيه بين العناصر اليونانية والاسلامية ،
وافرغ مادته في سياق علمي منسجم .

ومسكويه من روابغ المفكرين في عصره . تحدر من
احل فارسي ، ونحوّل عن المجموعية الى الاسلام ، وطلب
علوم عصره حتى وسعها . وكان منشأً بليغاً ، ومؤرخاً
مدققاً ، وعائلاً متبحراً . اتقن الفقه ، واحكم علم المنطق ،
واستوعب مذاهب الفلسفة . على انه اطلع في شبابه
بالكيمياء ، وانفق ماله في تجارب رجاء منها استكشاف
طريقة لاستخراج الذهب بالاضاعة . ولندم ، اذ تحقق
اخفاقه ، على اضاعته العمر والمال في طلب الهال . والتحق
في شبابه بابن العميد عاملاً في مكتبته ، ثم بيضاء الدولة
وعضد الدولة من آل بويه كاتباً وخازناً ومؤرخاً . وقد
كان مسرفاً في لهوه ، دائمياً وراء لذته ؛ فندم على ذلك
اذا تقدمت به السن ، وعاهد نفسه على ترك التبذل ؛
وتحسر على اضاعته مستقبل العمر فيما لا طائل تحته ، وعدم
الارعواء لشأنه قبل ذبول الشباب وتهدم القوى . وقد

دعاه ذلك الى الانصراف دهرأ الى دراسة الاخلاق ، فوضع في هذا الموضوع مذهباً فلسفياً استنبطه - بالاكثير - من اخلاقيات افلاطون وارسطو ، ومبادئ الشريعة واحكامها ؛ رحمه بما تقرر عنده من اختبارات الصكيرة ، وظروف حياتها المتسوعة ؛ وغايته ارشاد الناس الى كبريم الاخلاق ونيل المزايا ، وحثهم على شريف الاعمال وصالح الاعمال ، حتى لا يضلوا كما ضل هو ، ولا يضيعوا العصر بما اضاعه هو فيه . واتخذ الى ذلك سبيل الارشاد بالمثل ، والافئاع الدليل ، فجاء مذهب جامعاً بين البحث النظري والتوجيه العملي .

فالخلق - في تحديده - و حال للنفس داعية لها الى افعالها من غير فكر ولا روية . . واما كونه فطرياً على رأي افلاطون ، او مكتسباً على مذهب ارسطو ، فانه يتابع ارسطو دون افلاطون ، فانه لا يجد - مع رأي افلاطون - مبرراً لوجود الشرع ، وداعياً لارشاد الانبياء ، وموجباً لتهديب المهذبين ووعظ الوعظاء ؛ وانما صح ذلك كله في رأيه من قابلية الانسان للخلق والتطبيع ، وتأثره بالتقويم والتوجيه .

وأول ما يوجه في تقويم الاخلاق معرفة النفس على مذهب سقراط . فاذا عرف المرء ملكات النفس وقواها ، وادرك الغايات الخليفة به كائنات ، توجه في طلب الفضيلة الانسانية التي هي تحصيل المعرفة ، وخذل من الاذغاث

لرغبات الجسد ، والاتسياق وراء مفائق الدنيا . على انه
 يجاري ارسطو في وجوب كفاية هذه الميول ، ويتابعه في
 ان كل جنوح الى افراط او تفريط ينتهي الى رذيلة ما ،
 ويرى الخير في التوسط والاعتدال . وعليه فقد تبني
 نظرية ارسطو في الاوساط الخلقية ، فاعتبر الفضيلة وسطاً
 بين رذيلتين ، وجعل الفضائل الرئيسية اربعاً : ثلاثاً منها
 تابعة لقوى النفس الثلاث هي الحكمة والشجاعة والعفة ،
 ورابعة ناجمة عن اجتماع هذه الثلاث لنفس واحدة ، وهي
 فضيلة العدالة . الا انه لا يستثني فضيلة العدالة من ذوات
 الاوساط شأن ارسطو ، بل يضمها بسبب رذيلتي الظلم
 والانظلام . ثم يجري مجراه في تفريع سائر الفضائل من
 هذه الاربعة ، ويحصر كلا منها بين رذيلتين متقابلتين .
 ويجاري مكو به ارسطو ايضاً في اتجاهه العملي ،
 فلا يقيد الفضيلة بالعلم ، بل يقرر ان الانسان قد يفعل
 الشر مع علمه بالخير لغرض ما ، وبذلك يجعل الفضيلة
 ذات شقين : فلسفية تم بالعلم ، وخلقية تم باستقامة الوجدان
 وممارسة الخير ، واختياره هذا مشروط . ولا شك
 من ايمانه وتربيته الدينية .

اما السعادة فتم للانسان باستيعاب الفضيلة بشقيها :
 النظري والعملي - كما جاء عند ارسطو - اذ بالاول
 تحصل معرفة الحق ، وبالثاني ينشأ الخلق الفاضل . وهو
 متفق مع ما دعت اليه الشريعة ، وما جاء به الانبياء .

ثم ان التخلق بالحق انطلق بحمل الموء على ان يستهين
 بشؤون الدنيا ، وينشد لذة النفس وسعادتها في طاعة الله
 والتسليم لامره ، فقسّم له بذلك سعادة الآخرة .
 يتبين من ذلك كله انه قد اجتمعت في فلسفة مكويه
 الخلقية الوان من المقررات الاخلاقية : من مثالية سقراط
 وافلاطون في تقديس ، انهم وكبت نزوات النفس ، وطالب الخير
 الاسمي ؛ الى واقعية ارسطو في كفاية مطالب الجسد ،
 وتحقيق حاجات المجتمع ، واعتبار هذه فضائل فرعية وسعادات
 جزئية ، من شأنها ان تعهد الطريق الى الفضيلة المثلى
 والسعادة القصوى والخير المطلق ؛ فان تقريره الشريعة في
 نبيان الحق ، والتوجيه نحو البر ، واساعة التسع بما ايسر في
 الشرع من خيرات الدنيا من جهة ، وفي الناس رضا الله
 والفوز بسعادة الآخرة من جهة اخرى . وبتسقي في مذهبه
 هذا تعليم ارسطو بالشريعة الاسلامية في تقرير قابلية الانسان
 لتهديب الخلق ، وفي وجوب العمل على تهذيب الاخلاق
 بالتعليم والارشاد علماً وعملاً . وبذلك يتضح ان الاخلاق
 قامت عند العرب اولاً على اساس العرف والمادة ، ثم
 تركزت على مقررات شرعية الهية ، فعليها وعلى ما لامها
 من مبادئ فلسفية دخيلة ؛ حتى انتهت الى مكويه ،
 فصرها وسبكها مذهباً عربى الاصل ، اسلامي الروح ،
 يوثاق المنهج والسياق .

التوجيه التربوي

(١) التربية والتهديب

ان مفكري العرب ، اذ عاجلوا موضوع الاخلاق ، لم يحصروا عنايتهم في الناحية النظرية الفلسفية ، بل اولوا الناحية العملية التربوية اهتماماً عظيماً ، ووضعوا فيها الابحاث الدقيقة . وهذا ابن سينا يطرق الموضوع في « كتاب السياسة » وبشدد على وجوب الاهتمام « بتأديب الطفل ورياضة اخلاقه » على اثر الغطام ، و « قبل ان تهجم عليه الاخلاق اللثيمة » . لانها ان عملت رسخت فيه وغدت ازالتها عنه متعذرة . واما السبيل الى تهذيب الاخلاق فينبغي في رأيه ان يكون « بالترهيب والترغيب » والابتناس والايكاش ... وبالحمد مرة وبالتويسخ اخرى ما كان كافياً ، فان احتاج (المؤدب) الى الاستعانة باليد لم يحجم عنه . على انه لا يميز اللجوء الى الضرب الا « بعد الارهاب الشديد » وبعد اعداد الشفعا ، ثم هو يوصي بجعل الضربة الاولى موجعة ، لانها اذا كانت كذلك وساء ظن الصبي بما بعدها ، واشتد منها خوفه ، واذا كانت الاولى خفيفة غير مؤلمة ، حسن ظنه بالباقي فلم يحفل به . وهو توجيه برائم -- ولوفي المبدأ علم التربية الحديث .

ويرى ابن خلدون اتباع هذه السياسة عينها في حمل

الناس على التحصيل . فيذكر ان اخذ المتعلم بالشدة مرة واحدة مضر به من ناحيتين : الاولى انها لا تبلغ الغاية من ايقافه على العلم ، والثانية انها تفسد اخلاقه ، لانها تعلمه الكذب والخداع فراراً من عواقب العنف ، قال : « ان اوهاف الخد بالتعليم مضر بالمتعلم ، سيما في اصاغر الولد ... من كان مرباه بالعنف والقهر من المتعلمين ... سطا به القهر ، وخيق عن النفس في انبساطها وذهب نشاطها ، ودعاه الى الكسل ، وحمله على الكذب والحبث ، والتظاهر بغير ما في خيمه ، خوفاً من انبساط الايدي بالقهر عليه ؛ وعلمه المكر والخدمة لذلك ، وصارت له هذه عادة وخلقاً ... بل وكسبت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجليل ، فانقضت عن غايتها ومدى انسابتها » . ثم يوصي المعلمين والوالدين بعدم اللجوء الى الضرب الا في الضرورات ، على ان لا يزيد الضرب على ثلاثة اسواط . وبشير ، من ناحية اخرى ، الى ضرر المساحة ، وينصح بانخاذ سبيل القرب والملاينة قبل الشدة والقوة .

(٢) التربية واسلوب التعليم

ولعل من الخير ان نشير هنا الى الناحية التربوية في الالواضع التعليمية . ولئن تعرضنا هنا الى مواضيع الدروس ، او الى السياق المدرسي ، لان ذلك قد اختلف اليوم جداً عما كان عليه قبلاً . وانما نعرض اولاً للجو التعليمي ، ثم

لاسلوب التعليم ، ومن بعد ، لاناوع العلوم من حيث صلتها
 باستعداد المتعلم وملكانه . فاول ما يوليّه ابن سينا اهتمامه
 من ذلك اختيار المعلم ، فيشتروط فيه ان يكون « عاقلاً
 ذا دين ، بصيراً برأية الاخلاق ، حادقاً بتخريج الصبيان ،
 وقوراً وزيئاً ، بعيداً عن الحقة والسفّه » . ثم هو يؤثر
 ان يكون مع الصبي اولاد آخرون من اشراف القوم ،
 لان ذلك احث له على التحصيل ، وأننى للسأم عن نفسه .
 قال : « وينبغي ان يكون مع الصبي في مكتبه صبية
 من اولاد الجلة ... فان الصبي عن الصبي ألحن ... وانفراد
 الصبي الواحد بالموذّب اجلب الاشياء لضجرهما » . وبشيرة
 الى ما يبلغه في ذلك من منافع المنافسة والمحادثة والاختلاط
 فيقول : « فانه يباهي الصبيان مرة ويغبطهم مرة ، ويأنف
 من القصور عن شأوهم مرة . ثم يحادث الصبيان ، والمحادثة
 تفيد انشراح العقل ... وفي ذلك تهذيب لاخلاقهم
 وتحريك لهمهم وتزوين لعاداتهم » .

اما من حيث التوجيه التعليمي ، فابن سينا وابن
 خلدون متفقان في وجوب مراعاة ملكات الناشئ وصيوله
 الفطرية . وذلك فيما بعد التحصيل الابتدائي . فان الطالب
 ينبغي ان يوجه الى الآداب او الرياضيات او العلوم
 الطبيعية بحسب رغبته وصيوله الفطرية . ولا يجبر ، بوجه ،
 قهر الناشئ على علم لا ينسجم مع فطرته . ويوصي ابن
 سينا على الاختصاص بوجوب التوجيه المهني ، وبمراعاة الميل

والحذق الفطري في ذلك ايضاً ، فيحذر من حمل النائي على صناعة لا يطبقها ، ولا يجد في ممارستها لذة خاصة .
ولابن خلدون نظرة صائبة في انواع العلوم ومدى الحاجة الى التوسع فيها ، وفي كيفية ادائها اى المتعلم . فهو يجعل العلوم صنفتين : علوماً آلية وعلوماً غائية . ولما كانت الاولى مجرد وسيلة الى الثانية اوجب عدم التشديد عليها ، وترك التفصيل في مسائلها ، لئلا يتأذى عن ذلك تقصير في تحصيل الصنف الاخر من العلوم . واوحى بتركيز الاهتمام في العلوم المقصودة بالذات . قال : « اما العلوم التي هي مقاصد ، فلا حرج في توسعة الكلام فيها وتفريع المسائل واستكشاف الادلة والانظار ، فان ذلك يزيد طالبها تمكناً في ملكته ، وايضاحاً لمعانيها المقصودة . اما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وامثالها ، فلا ينبغي ان ينظر فيها الا من حيث هي آلة لغيرها فقط ، ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل ؛ لان ذلك يخرج لها عن المقصود ، اذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير ... وربما يكون ذلك عائفاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات ... والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة ، فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضيقاً للعمر وشغلاً بما لا يعني . ثم هو يوصي ان يكون التعليم في ذلك كله على سبيل التدريب ، ويقترح ان يكون في ثلاثة تكرارات ، على ثلاث درجات : الاولى اجمال

لاصول العلم ، والثانية تفصيل جزئياته ، والثالثة تحليل
المستقلات من مائله ، وينب في بحثه الى فائدة التكرار ،
وجدوى الامثال الحسية ، ويجذر المعلم من ان يتجاوز في
تعليمه طاقة الطالب على التحصيل ، وان يكثر من التنقل
بين مسائل العلم ، لما في ذلك من التشويش على ذهن المتعلم .
وعني عن البيان ان ذلك كله لا ينافي في شيء مع اصول
التربية الحديثة .

(٣) التربية والتوجه العملي

ويناول الغزالي هذا الموضوع من ناحية اخرى هي
صلة العلم بالعمل ، ووجوب المواظمة بينها . فقد اشار في
رسالته الفريدة و ايها الولد ، الى ان العلم بلا عمل لغو ،
بل هو حجة على صاحبه في التقاعس والتقصير ، ويشبه
الغزالي العلم بالسلاح ، والعمل بالشجاعة ، ويبين انه كما
ان السلاح بلا شجاعة لا يجدي ، كذلك العلم بلا عمل .
قال : و فكدا لو قرأ رجل مئة الف مسألة علمية ،
وتعلمها ولم يعمل بها ، ولا يفيد الا بالعمل . . وليس
الذي يريد الغزالي هنا العلم بامور الدنيا فحسب ، والعمل
على كسب الرزق ، بل العلم بمقائق الامور وجميع
المبادئ ، وتحقيق هذا العلم في الحياة العملية . وليست
الغاية المنشودة المتافع الدنيوية على الحصر ، بل هي
بالاخرى سعادة النفس في الآخرة . قال : و لو قرأت
العلم مئة مئة ، وجمعت الف كتاب ، لا تكون متعدداً

لرحمة الله تعالى الا بالعمل ، فمن كان يرجو لقاء ربه
فليعمل عملاً صالحاً ، . على انه يحذر المتعلم من طلب
العلم لأجل المباهاة به ، وبوصيه بأن يجعله حبيلاً الى تهذيب
الخلق ، وتأديب النفس . ولا ينبغي ان يفهم من ذلك
ان الغزالي يقتل من شأن العلم ، وانما هو يحذر من
الاكتفاء بجمعه وإدخاره . وخير ما يجمع رأيه في ذلك
قوله في الرسالة المذكورة : « العلم بلا عمل جنون ، والعمل
بلا علم لا يكون » .

•

وهكذا نرى ان مفكري العرب عالجوا موضوع
الاخلاق من كافة نواحيه : حللوا اسه النظرية ، وعينوا
مناهجه السديدة ، وحددوا اهدافه الصالحة ، ودعوا الى
تحقيقه في العمل ، ايماناً للصالحات في الدنيا ، والتأساً
للسعادة في الآخرة .

مراجع حديثة للتوسع



محمد يوسف موسى . فلسفة الاخلاق في الاسلام

المقالة الاولى : التكميل الاخلاقي قبل عصر الفلسفة .

المقالة الثانية : الحالة العامة في عصور الفلسفة .

المقالة الثالثة - مسكوبه .

المقالة الرابعة - القزالي .

- قصة الفلسفة اليونانية

احمد أمين

(موضوع الاخلاق عند سقراط وافلاطون وارسطو)

- تاريخ التربية الاسلامية

احمد شلي

الفصل الرابع : التلاميذ .

- تاريخ الفلسفة اليونانية

يوسف كرم

(موضوع الاخلاق عند سقراط وافلاطون وارسطو)

نصوص مختارة لتحليل

- النصوص السابقة

كمال اليازجي

البداية المأثورة في الفلسفة الاخلاقية .

الناحية النظرية : من كتاب «تأديب الاخلاق» لمسكوبه

الناحية العملية : من كتاب «السياسة» لابن سينا

ابن خلدون : من «المقدمة»

الفعل السابع

الفلسفة الاجتماعية في الفكر الإسلامي

المجتمع المثالي

المجتمع المثالي حلم راود الصّنفين من الفلاسفة على تباين أوطانهم واختلاف عصورهم . وليس ذلك بغريب عن عقلية الفيلسوف وهي تدور أبداً في محور : ماذا كان الشيء على ما هو عليه ، وكيف ينبغي أن يكون ؟ ولقد جاء بعض الفلاسفة في عهود اضطربت فيها الأحوال ، وسمت الفوضى ، وانتشر الفساد ، فدعاهم ذلك بحكم فطرتهم إلى التفكير في العلل والدواعي ، وإلى أهداف المثالية في تصور أوضاع اجتماعية لا يتولد فيها شر ، ولا يتسرب إليها فساد ، فرسموا في عالم خيالهم صورةً للمجتمع أمثل « لا يفتقر إلى أطباء ولا إلى قضاة ... »

(١) الجمهورية المثلى في فلسفة اليونان - افلاطون

لما كان لكتاب افلاطون في الجمهورية المثلى تأثير واضح في فكرة المجتمع الفاضل في الاسلام ، رأينا أن نرسم

الحضوظ الكبيرى لنظام افلاطون الاجتماعى ، قبل الاسلام
بمحاولات المسلمين فى هذا الموضوع .

وضع افلاطون كتابه المذكور متأثراً بالفوضى السياسية
والاجتماعية التي اجتاحت موطنه ، على اثر الحروب الطاحنة
بين اثينا واسبرطة . فقد اخفقت الهيئات التي تداولت
الحكم فى اصلاح الحال ووضع حد للطغيان ، وعجزت عن
ارجاع الاستقرار والامن الى الحياة ، الامر الذي حفز
افلاطون . الفيلسوف الناشئ الى ان يدرس الوضع
الراهن ، ويرى سبيل الخلاص من مساوئها ومفاسدها .
وقد انتهى به التفكير الى تركيز اهتمامه فى اربع نقاط
رئيسية هي اولاً : تحديد واجب الحكومة تجاه الفرد
والمجتمع ، فتبين له انه تأمينا للسعادة للفرد وتحقيق العدالة
فى المجتمع . ثانياً : معرفة اسباب الفساد تهيداً لاستئصالها ،
وهي على ما رأى : ترك الفرد وطعمه فى الاستئثار
بالخيرات دون اخيه الضعيف ، ونطاحن الجماعات فى سبيل
السلطة ، والمنافسة على مصادر الثراء ؛ وما ينبع ذلك
كله من سوء توزيع الثروة ، ودوام انتقال السلطة
من يد الى يد ، ومن جماعة الى جماعة . ثالثاً :
رسم منهج للاصلاح يقتضى نهائياً على الفساد ، رأى انه
يتحقق بتهديب مواهب الفرد ، وتنظيم قوى نفسه الشهوية
والغضبية والعاقلة بالعلم والتدريب ، وبناء المجتمع - من
ثم على مثالها من ثلاث طبقات : عاملة تجني الثروة ،

ومدافعة تحفظ الامن وتدفع العدوان ، وحاکمة تنظم الشؤون وتطبق القوانين . ثم اقامة التعاوت التام بينهم بحيث لا تطنى الواحدة على الاخرى ، ولا تنصر فيها هو مترتب عليها . ورابعاً : وضع نظام للمجتمع الجديد ، يؤمن نصريف الامور على الوجه الامثل ، ويجول دون عودة الفساد اليه . فنظامه الجديد اذن قائم في الفرد على التوازن بين القوى بارشاد النوة العاقلة . وفي المجتمع على التعاون بين طبقاته بهدایة الطبقة الحاکمة .

(٢) تحقيق الجمهورية المثلى

ولكن كيف السبيل ان نفعل هذا التصميم الى حيز الواقع ؟ وما القوانين الكفيلة بتنظيم المجتمع على هذا النحو ، وحفظه على هذه الحال ؟ بدأ افلاطون يهدم الاسرة ، وتكليف الحكومة نفسها باعباء التربية ، ورغبة في تحقيق التجانس التام بين الاجيال الناشئة ، فتغدو « الجمهورية » لا « الاسرة » ، الوحدة الاجتماعية الحقيقية ؛ وقد اشار بانشاء دور للمضانة ، ومعاهد للتهديب والتعليم ؛ واوجب ائاحة امكانيات تحصيل العلم للجميع على اختلاف الجنس والمكانة الاجتماعية .

اما مراحل التعليم فقد جعلها ثلاثاً ، واتخذها اساً لتقسيم الرعاية في الجمهورية الى ثلاث طبقات مقابلة لقوى النفس الثلاث . المرحلة الاولى نشتل على الرياضة لتقوية الجسم وجعله صحيحاً جميلاً ، وعلى الاخلاق والدين وبعض

الفنون لثقل الطباع وتهذيب النفوس ، وتقع بين السن العاشرة والعشرين ، يجري في نهايتها امتحان عام فتتألف من الراشعين طبقة العمال في الجمهورية . ويواصل الناجحون الدرس في المرحلة الثانية ، فيدرسون العلوم الرياضية والطبيعية مدة عشر سنوات أخرى ، تنتهي كذلك بامتحان عام ، يحال على اثره الراشعون الى الجندية ، ويؤلفون الطبقة الثانية من رعية الجمهورية . ويستأنف الناجحون التحصيل في المرحلة الثالثة حيث يدرسون الفلسفة بوجه عام ، وعالم المثل بوجه خاص ، في مدى خمس سنوات ، يحالون بعدها الى ممارسة الشؤون الادارية الجزئية ، او يسرحون في المجتمع يعلمون الناس ، ويوجهونهم في معضلات حياتهم ، حتى سن الخمسين . ممن لم يثبت في ذلك كفاءة في سياسة الناس اعيد الى طبقة الجند ، واستندت اليه بعض الوظائف العليا ، وتتألف من الناجحين منهم طبقة الحكام الذين يتولون الحكم في الجمهورية بالتعاون والمناوبة .

واذ فرغ افلاطون من تنظيم طبقات المجتمع ، ونوزع المهام بين المواطنين ، انتاجاً ومدافعة وقضاء ، اخذ في سن القوانين التي بداه ان من شأنها ان تحفظ نظام الحياة ، وتؤمن استمرار الامن والعدالة . فصدد الملك الشخصي في طبقة العمال باريعة امثال ما هو كافٍ كحمدي اعلى ، وحرّم الامتلاك في طبقتي الجند والفلاسفة ، وفرض

في مكانه نظاماً من الشيوعية يشمل الطعام والملابس والسكن والعلاقات الجنسية ، في كل من الطبقتين على حدة . وذلك على زعم منه ان هذه الاباحية تحرر الفرد من مسؤولية الاسرة ، وتحصيل الرزق اليومي ، وعوامل الغيرة والمنافسة ، فيقطع هادئاً الى نادية المهام الموكولة اليه باخلاص تام . واذا يقوم العامل والجندي والحاكم كل منهم بواجبه على هذا الوجه الكامل ، نحصل لكل منهم السعادة في العيش ، ونحقق العدالة في المجتمع .

لكن الشغل في التفكير دعا افلاطون الى التفظ . فتمنعاً للفناء من ان يعود فينشأ في الداخل ، او يتسرب من الخارج . اضاف الى النظم العامة قيوداً خاصة . فحصر من الزواج ، واشترط الاجازة الصحية ، ومنع الزواج بين الاقارب الاذنين ، واوجب انلاف المواليد الضعفاء وغير القانونيين ، كما تنشأ الاجيال الجديدة قوية الاجسام تامة العافية . وحدد عدد المواليد حتى لا يزيد عدد السكان عن طاقة البلاد الاقتصادية ، فبقى الجمهورية في مأمن من الفقر وسوء الحال ، وبالتالي ، من تولد النزاع ونشوب الفتن . ومنع التجارة الخارجية لما تؤدي اليه من منافسة بين الامم ، تنهي بالحروب الطاحنة ، على نحو ما جرى بين اثينا واسبرطة . على انه اخذ ايضاً بأسباب « الدفاع الطبي » ، فروض الجند على الحياة الحثيثة ، واقامهم بصورة دائمة حراساً على اسوار الجمهورية ، مدافعين عن كيانها ونظامها .

بذلك - على ما رأى افلاطون - تتم السعادة للفرد ،
ويؤمن الاستقرار في المجتمع ؛ اذ يقوم كل فرد في طبقته
بما اعد له ، وتتهجن كل طبقة بما تنوب عليها ، ويستوفي
كل مواطن ما يرازي انعابه ؛ فيزول العدوان وتتحقق
العدالة .

(٣) « الجماعة الفاضلة » في الاسلام

هم كما وصفوا انفسهم « اخوان الصفا واخلان الوفا واهل
العدل وابناء الحمد » . لكنهم كنوا اسماء فلم يرد منها
في التاريخ الا : ابو سليمان المقدسي ، وابو الحسن الزنجاني
وابو احمد المهرجاني ، والعمري ، وزيد بن رفاعه - ولعلها
اسماء مستعارة . وتدل القرائن الكثيرة على ان هذا الاخير
كان رئيسهم ، وان الاول كان كاتبهم ، ومدون قراراتهم
ومصنف علومهم . الف هؤلاء واتباعهم جمعية سرية في
مدينة البصرة عرفت « بجمعية اخوان الصفا » . بدأ شأنها يظهر
في النصف الثاني من القرن العاشر . وكانت تنعى على العصر
ما بلغت اليه حائثه الاجتماعية من فساد وتفسخ ، وتدعو
الى الإصلاح بالآلفة والتعاون . بيد ان مؤسسيها وجدوا
ان الدعوة العامة لا تجدي نفعا ، فاختاروا العمل سرا ،
وحصروا النشاط في فئة من الشبان المستقرين ذوي الاخلاق
الراضية ، قدعروهم سرا الى الانخراط في سلوكهم ، والانضمام
اليهم في تحقيق جهودهم .

وكان لهم من تأليف هذه الجمعية غاية ظاهرة يسعون

الى تحقيقها ، ووسيلة معينة يأملون الوصول بها الى تلك
الغاية . أما الغاية فالسعي للنجاة من شرور هذا المجتمع ، واعداد
النفس للظفر بسعادة الآخرة ؛ وذلك ببناء نواة لمجتمع جديد
خير في الحواضر الكبرى ، تستعاد فيها الحياة الرضية التي
عرفت في عهد الراشدين . ان قد ساءت الاحوال بعد عهد
النبي ، فقتل الخيرون من صحبه ، ونالت على اهل
المحائب ، « فصار ذلك سبباً لاختفاء اخوان الصفا ، وانقطاع
دولة خلاص الوفاء » ، فتراعى لهم انهم جديرون باعادة المياه
الى مجاريها . واما الوسيلة فالاستعانة بالعلوم العقلية على
تحرير الشريعة مما لحقها من الضلالات ، اذ زعموا « ان
الشريعة قد ندرست بالجهالات واخفاطت بالضلالات ، ولا
سبيل الى غسلها ونظيرها الا بالفلسفة ، لانها حاوية للحكمة
الاعتقادية والمصلحة الاجتماعية ... وانفسه مني انتظمت
الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال » .

ولما كانوا قد حصروا نشاطهم في اوساط الشعبية
الواعية ، والنسوا الاصلاح عن طريق تعميم العلوم ، فقد
وضعوا ، بادى ذي بدء ، اثنين وحين رسالة ، حصروا
في كل منها فرعاً من فروع العلم بسلوب متيق ومأخذ
سهل ، واجعلوا اغراضهم في « رسالة جامعة » . ثم بنوها
نباعاً بين من احفظوهم من اهل الكتامة ، آمين ان نعم
دعوتهم الاقطار الاسلامية . ويتم الاصلاح المنشود على
يدهم . فهم ، والحالة هذه ، ينحون نحو الفلاسفة في وجوب

التأليف بين الشريعة والفلسفة ، لكنهم لا يعتبرون ذلك غاية في نفسه ، بل يتخذونه وسيلة لتهديب الخلق ، وتزكية النفس ، وإصلاح الشؤون الاجتماعية والسياسية في المجتمع . على أن من المؤرخين من يرى أن الجمعية كانت فرعاً من فروع الحركة الاجتماعية ، فتجيب الفرص للإيقاع بالعباسيين ، وارجاع الحكم إلى آل البيت . لكن الأدلة على ذلك - فيما نعلم اليوم - لا تزال غير فطحة .

وقد كانت لجمعية نضيم داخلي يفرض الألفة بين الإخوان ، والتعاون التام في شؤونهم ، ويدعو إلى أن يعاشر بعضهم بعضاً بلا إشعار والنضحية . إذا « لبس شيء ، أبلغ على المعاونة من أن نجتمع قومي الأجساد المتفرقة ونصير قوة واحدة » . وتنفق تدابير النفوس المؤلفة وتصير تدبيراً واحداً ، حتى نكون كما كنا جسد واحد ونفس واحدة ، فعند ذلك تغلب كل من رام غلبتها ، وتغهر كل من خالفها وضادها » . ويوحى هذا النظام بالحرص على الأخ لأنه « اندر من الكبريت الأحمر » ، وبالتفاني في سبيل عونه وإسعافه ، وببتدئته على الأقرباء أياً كانوا ، لأن صلة الروح امتن من صلة الجسد . ذلك لأنهم رأوا في هذا التعاون الوثيق السبيل الوحيد لخلاص من شرو الدنيا . على أنهم لم يدعوا إلى العزلة ، ولا إلى الانقطاع عن شؤون المجتمع ، بل أرادوا أن يكون مجتمعهم - في أول الأمر على الأقل - مجتمعاً ادبياً معنوياً روحياً ،

وان يجعلوا منه مدينة رمزية وروحانية ، تعنى بشؤون النفس قبل الجسد ، وبالأخلاق قبل حاجات الدنيا . وعلى ذلك قالوا : « وينبغي لنا انما الاخ - بعد اجتماعنا على الشرائط التي تقدمت من حقوة الاخوة ، ان نتعاون ونجمع قوة اجادتنا ، ونجعلها قوة واحدة ، ونرتب تدبير نفوسنا تدبيراً واحداً ، ونبني مدينة فضلة وروحانية ، ويكون بناء هذه المدينة في ملكة صاحب الناموس الاكبر . . . وينبغي ان يكون لأهل المدينة سيرة جميلة كريمة حسنة يتعاملون بها فيما بينهم ، وان يكون لهم سيرة اخرى يعاملون بها أهل المدن الجاورة . . . وينبغي ان يكون اساس هذه المدينة على تقوى الله كيلا ينهار بناؤها ، وان يشيد بناؤها على الصدق في الافاويل ، والتصديق في الضمائر ، ويتم اركانها على الوفاء والامانة كيما يدوم ، ويكون كمالها على الفرض في الغاية القصوى التي هي الخلود في النعيم . »

والتاريخ لا يبين مدى ما تم من اهداف هذه الجماعة ، لكن الظاهر ان نشاطهم لم يتعد البصرة بعيداً ، وان كانت وسائلهم قد نفذت الى كل مكان . ولئن كانوا قد فرضوا أنفسهم على التاريخ ، الا ان هدفهم بقي الى الآن حليماً من احلام الفلاسفة .

(٤) « المدينة الفاضلة » في الاسلام - الفارابي

وجد الفارابي نفسه ، في القرن العاشر ، في وضع اجتماعي

يشبه ، من وجوه عديدة ، الوضع الذي وجد افلاطون نفسه فيه قبل ذلك بنحو ثلاثة عشر قرناً . ويكفي ان نلمح هنا الى تجزؤ الخلافة العباسية ، وقيام النزاع بين الدويلات التي نشأت منها ، وإلى ما أدى إليه ذلك من اضطراب حيل الأمن ، وارتباك سباق الاعمال ، وفساد شؤون المجتمع . وعليه فقد منح الفارابي ، كما نخطر لافلاطون من قبل ، ان يرمي تصميماً للمجتمع فاضل . على ان الفارابي لم يكن طليق اليد كافلاطون في تعديل النظام القائم كما يشاء ويهوى . وان يجعل من نفسه ، كما جعل افلاطون ، مصدراً للتشريع جديد ، بل كان مقيداً باحكام شريعة منزلة اضطر بحكم عقيدته - الى العمل ضمن حدودها . وهو ما يشهد به كتابه ، آراء اهل المدينة الفاضلة .

استهل الفارابي مجئه الاجتماعي في هذا الكتاب باعتبار الاجتماع ضرورة انسانية ، وقرر من ثم ان التعاون الصحيح بين الافراد وبين الجماعات هو السبيل المؤدي الى سعادة الفرد ومصلحة الجماعة . واذا نشد الاصلاح للمجتمع الفاسد الذي كان يعيش فيه ، اختار ان يبدأ من اصغر كتلة ممكنة . فشطر المجتمع الى شطرين : كامل يستقل بمحاجات اهله ، وناقص لا يفي بها . وجعل المجتمعات الكاملة ثلاثة : كبرى هي العمورة ، ووسطى هي الامة ، وصغرى هي المدينة ؛ وجعل الناقصة اربعة : هي القرية والحلة

والسكة والمنزل . وعلى ذلك فقد بدأه من المجتمع الكامل
الاصغر الذي هو المدينة ، خلافاً لافلاطون الذي بدأه
في المجتمع الاوسط الذي هو الجمهورية .

واتخذ الفارابي قياسه في مشروع الاحلاح من الفرد ،
لانه الوحدة التي يتألف منها المجتمع . لكنه لم يعتبر قوى
النفس فيه اساساً لنظامه العقيد ، لان الاسلام يأبى النظام
الطبعي الذي انتهى اليه افلاطون من قياسه ، ولذلك
آثر ان يستمد نظامه من تركيب الجسم العضوي ، حيث
تعاون الاعضاء في نظام تام مركزه يعمل برئاسة
القلب . وقد اوجب ان يكون عمل كل فرد في المجتمع
بحسب اهليته وكفاءته ، كما ان عمل كل عضو في الجسم انما
هو بحسب فطرته وطواعيته . واشترط في التعاون الارادي
بين افراد المجتمع الدقة والصدق اللذين تحققهما اعضاء الجسم
في تعاونها الفطري القسري ، فينال الفرد من المكافأة ما
يعادل خدمته ، وتتحقق بذلك السعادة في حياته والعدالة في
مجتمعه .

وكما ان وظائف الاعضاء تنسق بعناية القلب ، كذلك
امال الافراد في المجتمع الفاضل انما تنظم بارشاد رئيس
عالم فاضل . وقد اشترط الفارابي في رئيس المدينة الفاضلة
صفات اخصها كمال العقل ، وقام الحجة . وكأما اراده
ان يكون جامعاً لخالق الفلاسفة والارباب . وغالب الظن
انه يستلزم صفات رئيسه من خليفة المسلمين ، ويستلهم

نظامه من عهد الراشدين ، وهو العهد الذي طالما اعتبر
عهد الحكم المثالي في الاسلام . لكنه يقترح ، ان شجر
مركز الرئاسة ، ولم يعثر على شخص يتحلى بالصفات
اللازمة ، ان تؤلف هيئة تؤمن بجموع افرادها هذه
الصفات فتكون رئيساً رمزياً . ولا يحاول الفارابي في
مجتمعه الجديد ان ينقض شرائع موجودة ، او يحدث
شرائع جديدة على نحو ما فعل افلاطون ، لان الفساد
على ما بدا له . لم يكن من نقص في التشريع ، بل
من فساد الناس وطغيانهم . واذن فالنجاح من الفساد انما
تتحقق بلزوم احكام الشريعة ، والحرص على تطبيق
مقتضياتها . وذلك كفيل عنده بعودة الحياة الى مثل ما
كانت عليه في العهد الفاضل القديم .

وبدلاً من ان يتعرض الفارابي الى الاوضاع القائمة ،
ويهاجم الاشخاص والهيئات بصورة مباشرة ، عمد الى وصف
الجماعات غير الفاضلة ، وبين وجهات شذوذها . فذكر
منها المدينة الجاهلة والفاسقة والمبدلة والضالة . و « الجاهلة »
هي التي لم يعرف أهلها السعادة الحقيقية فانغمسوا في امور
ظنوها الغاية من الحياة . و « الفاسقة » هي التي عرفت
السعادة الحقيقية لكنها انحرفت عنها ، وسلكت مسلك
اهل المدينة الجاهلة . و « المبدلة » هي التي كانت في
اعتقادها سديدة الرأي فبدلت ، وتبدلت افعالها بحسب ذلك ،
و « الضالة » انما هي التي ظنت انها على حق فيما اعتقدت

وخالت الخداع من رئيسها والتمويه وحيأ والهاما .
 ويعيش اهل المدينة الفاضلة في وفاق وامن والفة جامعة ،
 في حين يعيش اهل المدن غريب الفاضلة في نزاع وخضام
 وقعاسة مشقية . هذا في الدنيا ، اما في الآخرة فان
 نفوس اهل المدن الفاضلة تخلص في سعادة أبدية . واما
 نفوس اهل المدن الفاسدة والمسددة والضالة فانها تخلص في
 شقاء أبدي . لكن نفوس اهل المدن الجاهلة لا تستشعر
 السعادة ، ولا تتحس الشقاء ، بل تبعد وتتعدم شأن
 نفوس الحيوانات .

يتبين لنا من ذلك ان الفارابي قائل بفكرة افلاطون
 لا بنظامه ، ولذلك جاء نظامه شرفياً اسلامياً . فالاجتماع
 الفاضل في الاسلام اجتماع ثيوقراطي : يعنى بشؤون
 الحياة في الدنيا ، وشؤون النفس في الآخرة ، ويحاول
 ان يؤمن للناس سعادة الدنيا ونعيم الآخرة . على ان كلا
 النظامين لم يخرج من عالم الفكرة الى عالم الواقع .

المجتمع الواقعي

ظهرت الفلسفة الاجتماعية في الغرب الاسلامي في ظروف
 شبيهة بتلك التي طفت في الشرق ، لكنها اتجهت اتجاهاً
 واقعياً . منشئ هذه الفلسفة ابن خلدون (١٤٠٦) ،
 وقد عاصر عهد التفكك في الاندلس والمغرب ، عندما
 نشأت الامارات الكثيرة واستغل النزاع بينها ، فوجد

الطامعون الاحوال مؤانية للعصيان والاعتصاب والاستئثار بالحكم . وعبد الرحمن بن خلدون عربي الاصل ، يعود نسبه الاقصى الى امراء كندة . ولد في تونس ونشأ في بيت اشتهر بالعلم ، وتوارث الاستغفال بانقضاء . حصل علومه الاولى على والده ثم على مشاهير عصره ، واظهر تفوقاً خاصاً بالفقه المالكي ، واذ عرف بتفوقه عين كاتباً في بلاط ابي اسحق الخطفي في تونس . على انه كان بعيد المطامع شديد الرغبة في السيادة . وكانت المملكة الاسلامية في المغرب مجزأة الى امارات تتنازع السلطة ، وبعيد بعضها على بعض . فغاض ابن خلدون غمار السياسة . وكان كلما لاح له وجه النصر في جانب امير ما ، راسله واشتغل لحسابه ، وربما دخل في مؤامرات خطيرة ، ضد سيده ، لمصلحة ذلك الامير . وقد اقتضح امره غير مرة ، والقي في غياهب السجون ، وتعرض لخطر الموت . وبلغ تخوف الامراء منه - في نهاية الامر - انهم كانوا لا يرحلون لوجوده في بلادهم ، اذ قلما دخل بلاداً الا ثارت فيها التلاقل .

واذ انتهى ابن خلدون من مغامراته الخطرة الى الفشل ، واصل بنفوره الامراء منه ، اعتزل السياسة ، ولجأ الى قلعة ابن سلامة في داخل البلاد ، وعكف على وضع كتاب عام في التاريخ هو « كتاب المعبر . . . » مهد له مقدمة في احوال المران ، سلخ في تدوينها اربع سنوات . واذ

بدأ بتحقيقه التاريخي ، شعر بالحاجة الى المصادر ، فاضطر الى ان يخرج من عزلته ، ويتوجه الى تونس حيث اتم مؤلفه . لكن الظنون والخاوف لم تلبث ان حامت حوله من جديد ، فأثر الرحيل عن البلاد جملة الى الاسكندرية . وبعد ان استقر بها ارسل يستقدم امرته ، ففرقت في طريقها اليه . فقصده الى القاهرة ، وتولى فيها تدريس الفقه المالكي . ثم عين قاضياً لهذا المذهب . لكنه لم يلبث ان عزل لخلاف نشب بينه وبين قاضي المذهب الشافعي . فتوجه الى مكة حاجاً قائل المدينة ، ثم عاد الى القاهرة وأكسب على تنقيح ترجمته . وفي سنة (١٤٠٠) بلغ تيمورلنك ، في حملته ، الديار الشامية ، ورابط في ضاحية دمشق . فقصدها سلطان مصر واصطحب ابن خلدون فيمن اصطحب ، وارفده الى تيمورلنك بنبهة عقد الصلح ، فانجزها بعد لأي . ثم عاد الى القاهرة وفيها توفي .

افاد ابن خلدون من ذلك كله خبرة واسعة في احوال المجتمع ، وتقلبات السياسة . ولذلك قدم كتابه التاريخي ببحث مستفيض في طبيعة العمران واطوار المجتمع ، واستهل هذه المقدمة باستعراض نقدي للاختلاف التي وقع فيها المؤرخون ، فردّها الى اسباب منها : ميوعة البحث ، والميل مع الهوى ، والجهل بطبائع العمران . ثم ابان في سائر المقدمة ان المجتمع الانساني يخضع في نشأته لعوامل طبيعية فعالة ، وينساق في تطوره لتواميس عامة شاملة ،

لا غنى للمؤرخ المحقق عن الوقوف عليها . واذ تبسط في شرح تلك العوامل ، وتفصيل هذه التواميس ، وجد نفسه يدقون علماً جديداً ، مستبطن النشأة ، أشبه ما يكون بفلسفة الاجتماع . وهو موضوع دراستنا هذه .

(١) المجتمع وقواعد العلم

المتم ابن خلدون بعلم عصره ، لكنه لم يطبق الى مقررات الفلسفة فيما بعد الطبيعة ، لاعتقاده بان موضوعها من طور غير طور العقل ، فالعقل غير صالح للنظر فيها ، اذ « الميزان الذي يوزن به الذهب لا توزن به الجبال » . على ان خروجها عن طورها لا يعني انها باطلة ، كما ان خروج المعقولات عن طور الحيوان لا يعني انها باطلة . وانما هي تحصل بقوة في النفس كذلك التي عند الانبياء والاولياء ، فينبغي من ثم على الجمهور ان يثق بما يلقون اليه من ذلك . لذلك نحول ابن خلدون عن موضوع الاهيات الى المجتمع ، يدرس شؤونه ، ويعمل احداثه واطواره ، ويجتهد في استخراج قوانينه واستنباط نواميسه . على انه اذ يقرر ان الشريعة هي الطريق الى معرفة الغيبيات ، يعتمد العقل في سائر شؤون المجتمع ، ويخضع احواله واحداثه لقواعد العلم ومقتضيات المنطق . ولذلك غير بحثه الاجتماعي بواقعيته وطابعه العلمي . واكثر ما يتجلى هذا الطابع العلمي الواقعي في اخضاع احوال المجتمع الى ناموس العلة . فقد تقرر عنده ان كل حادث في التاريخ

انما حدث بحكم علة اوجبت . واشتروط في ادراك احوال المجتمع ، على وجهها الصحيح ، معرفة العنل التي اثرت في تلك الاحوال . ولقد اوضح - انى ذلك - اننا كثيراً ما نجعل الاسباب الداعية والعنل المؤثرة ، فاذا كان ذلك ، لا يجوز ان ننسبها الى الظروف والصدف ، بل ينبغي ان نوالي البحث عن العلة ، او نقرر وجودها ونعترف بجهلها . فثان المجتمع في ذلك شأن عالم الطبيعة ، وناموس العلة واحد فيها . وهذه النظرة انى المجتمع هي التي وجهت ابن خلدون توجيهاً جديداً في فهم التاريخ ، فخالف القدماء في اعتباره سلسلة من الاحداث الجارية ، وقرر انه ، خبر عن المجتمع الانساني ، الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتأنس ، والعصبيات واصناف الثقبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول وميرانها ، وما ينتج له البشر باعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والمعلوم والصنائع ، وما اثر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعة من الاحوال . فهو صاحب الخطوة الاولى في اعتبار التاريخ علماً اجتماعياً .

(٢) المجتمع ومقتضيات العيش

يعزو ابن خلدون اجتماع افراد الناس ، ونشأة التعاون بينهم ، الى عاملين اساسيين : الاول تقصير الفرد عن استيفاء جميع حاجاته الضرورية ، بما يتعلق بالطعام والرداء

والأوى ، وعجزه مشرداً عن دفع ما قد يعرض له من العدوان . فكان من ذلك اجتماع افراد من جنسه في مكان ما ، واختصاص كل منهم بشأن من شؤون الحياة ، على اساس التعاون وتبادل المنافع . على انه باجتماع الناس على هذا النحو ، اشبكت بعض مصالحهم ، ووقع بينهم النزاع ، فاحتاجوا الى وازع يقضي بينهم في الخصومات فكان ذلك منهم الى من ميز نفسه بالحزم والحكمة ، والمقدرة على فرض ارادته . وبمرور الزمن استأثر هذا بالسطة ، ومهد سبيلها لتدريته من بعده ، فكانت من ذلك العصبية . وبتحول الجماعة من حياة البداوة الى الحضارة صارت العصبية الى ملك ، وذلك عن طريق استئثار السلالة بالسطة ، واستئثار الانتصار والاعوان ببذل وجوه المنافع ، وحشد الاموال بالاستيلاء على مصادر الثروة ، وتجييز الجيوش لدفع المنافسين والمزاحمين . ومع ذلك فأن السلطة لا تسلم لسلالة الواحدة مدى الدهر ، لكنها لا تلبث ان تتحول الى هيئة ناشئة اخرى . وغاية ما تدوم السلطة في السلالة الواحدة اربعة اجيال ، يتولاها اربعة جندود : يانٍ ومباشر ومفتر وهادم ، على ما سيحي .

(٣) المجتمع وعوامل الطبيعة

ثم ان المجتمع الناشئ -- في رأي ابن خلدون -- ليس يعزل عن عوامل الطبيعة ، بل هو واقع تحت تأثيرها ، وخاضع في تطوره لتوجيهها . يذكر منها على سبيل

التبعين ثلاثة : هي الاقليم والتربة وطبيعة افواء . فالعمران
 البشري اول ما نشأ ، وأرقى ما بلغ في الاقاليم المعتدلة ، حيث
 احتشد الناس ، وانتظم التعاون ، وقامت الدول ، وفارتقت
 الزراعة والصناعة ، وازدهرت العلوم والمعارف ، وظهرت
 الأديان وتفرعت المذاهب . اما الاقاليم الحارة والباردة
 فقد بقيت ضيقة الحظ من العمران ، بعيدة عن الرقي
 بنسبة بعدها عن الاعتدال . واما طبيعة الارض فانها تؤثر
 في العمران من حيث خصب التربة ، وثروتها المعدنية والمائية ،
 وموقعها من سواحل البحار او ضفاف الانهار او خطوط
 المواصل . فان ذلك كله من عوامل توجيه العمران ،
 اذ به يتقرر توجه المجتمع نحو الزراعة او التجارة او الصناعة ،
 ومدى ما يبلغ من الرقي في كل منها . اما طبيعة الهواء
 فمن حيث تأثيرها في امزجة الناس واخلاقهم . فقد عزا
 ابن خلدون الميل الى الكسل والطيش واللبو في المناطق
 الحارة الى حرارة الهواء ، ونسب النشاط والنباهة والاتزان
 في المناطق الباردة الى برودة الهواء ، فآثر لذلك سكان
 الارياض حمة على سكان الاصفاع الساحلية ، لاسباب المدد
 المكتظة بالسكان . بل هو بعيد حتى تون البشرية الى تأثير
 المناخ ، فيرد موادها في المناطق الاستوائية الى وقوع
 اشعة الشمس مسامة ، وبياضها في الاقليمين البارد والخاص
 الى وقوع الاشعة مائلة .

(٤) المجتمع وناموس التطور

يحكم هذه العوامل على اختلافها وتفاعلها ينشأ المجتمع البشري . فاذا نشأ ذلك سبيل التطور ، فمر في ثلاثة ادوار : بدوي قهزوي حضري . فالبدوة طور المجتمع الاول . والبدو يقتضون من حاجات الحياة على الضروري البسيط . فيعيش الرعاة منهم على تربية المواشي ، ينتقلون بها من مكان الى مكان في طلب المراعي ومنابع المياه ، في حين يستقر المزارعون في المنبسطات الخصبة ، يعالجونها بالفلاحة والزراعة . ويعيشون فيها على الحبوب والبقول والافراس ، وهؤلاء اكثر استقراراً من اولئك ، ومستوى العيش عندهم احسن حالاً . فـإذا زاد عدد السكان ، وفقرت موارد العيش عن كفايتهم ، ورأوا ما عند جيرانهم المتحضرين من الخيرات الكثيرة ، حزموا امرهم ووالوا الغزوات على تخومهم ، واستأفوا ما استطاعوا من مواشيهم ، ونهبوا ما نيسر لهم من خيرائهم ، واعتصموا منهم ببواديهـم . فاذا استشعروا منهم ضعفاً غزوهـم في عقر دارهم ، واقاموا في مواطنهم ، واستأثروا بالكثير من موارد رزقهم ، وبسطوا عليهم سلطانهم ، ففقدت عصبيتهم ملكاً .

فاذا تم لهم اخضاع الامصار ، استعانوا على ادارتها وتنسيق احكامها بالامة المنهورة . ثم تزعجت نفوسهم الى التماس الرغد والسعة في العيش لتوفر اسباب النعمة فمهم ، فاختلطوا

بالسكان ، وقدروهم بمظاهر حياتهم ، وتعلموا منهم الصنائع ،
واخذوا عنهم العلوم ، وفرضوا عليهم في مقابل ذلك لغتهم
والكثير من عاداتهم وآرائهم ومذاهبهم في الخلق والاعتقاد ،
ولا يدع فائت الناس على دين ملوكهم . فإذا امنوا في
الرغد ، انتهوا الى الترف والبصر ، واستسلموا الى الثقة ،
وغفلوا عن الحزم في الادارة . واستسلموا اتباعهم في معالجة
الشؤون . فسلات شوكتهم وضعف امرهم ، واستمرروا
مع ذلك في الاستزادة من النهو ، والاستكثار من فنون
اللذة . فاذا اصابهم من مجاورهم من البدو على تلك الحال
والوا عليهم الغزوات ، حتى تمكنوا من قهرهم على بلادهم ،
واستخلاص الامر من يدهم ، فقدوا من هؤلاء البداءة
المتغللين بنسبة ما كانت الامة المستحضرة منهم اذ غلبوها
وسيطروا على مراقبتها .

ويرافق هذا التطور السياسي ، من دور البداوة الى
دور الحضارة ، توسع حضري على سبيل التقليد بالتشبه
الجزئي بين جيل وآخر ، الى ان يقتضى الى المفارقة
والمباينة . ذلك ان الجيل الغازي يحافظ على الكثير من
اوضاعه ، ولا يقتبس الكثير من مظاهر الحضارة الجديدة .
فاذا جاء الجيل الثاني مزج بين ما اخذه عن الجيل الاول
وما وجدته في المجتمع المألوف على امره . فاذا تلاه الثالث
التف بين هذا المزيج الموروث والجديد الطارئ . وكانت
حياة الجيل الرابع مولدة جملة وتفصيلا ، واختفت منها

آثار البداوة بنا حل مكانها من غضارة العيش ، ورقة
الذوق ، ولين العريكة .

*

وهكذا فالمجتمع الانساني بنأ بحكم ضرورة التعاون ،
ويتنوع بتأثير الاقلية والموقع والمناخ ، ويتطور تبعاً
لناموس الاحتكاك والتقليد وحب التوسع ، ثم يبدأ انهياره
من حيث يبلغ كماله ، ويقوم على انقاضه مجتمع جديد
يميد تاريخه ويكرر سيرته . وهكذا دواليك .

مراجع حديثة للتوسع

- أحمد أمين - قصة الفلسفة اليونانية
 الفصل العاشر : رأي أفلوطين في النبوة .
- يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية
 الباب الثاني : الفصل الخامس : نبينا .
- الآب الياس فرح - فلاسفة العرب - القاراني
 المدينة الماضية .
- عمر فروغ - اخوان الصفا
 القسم الأول : جماعة اخوان الصفا ورمائهم .
 القسم الثاني : الفصل التاسع : الفلسفة الاجتماعية .
 فلسفة ابن خلدون الاجتماعية
 الفصل الثالث : غرض المقدمة .
- طه حسين - تاريخ الفلسفة في الإسلام
 الفصل الرابع : الفواهر المستلهة عن الاجتماع
 الفصل الخامس : الفواهر الاجتماعية لتربية النبوة .
 الفصل السادس : الفواهر الاجتماعية لحياة الحضرة .
- دي بور - نبص
 الباب السابع : الفصل الأول : ابن خلدون .
- نعوض مختارة لتحليل
 النصوص السائفة
- كمال اليازجي - النبذة الثامنة - القسم الثاني : فقه اخوان الصفا .
 من : الرسائل اخوان الصفا .
 النبذة الثامنة - القسم الثالث : المدينة الماضية .
 من : آراء أهل المدينة الماضية للقاراني
 النبذة التاسعة : في الحضرة والعمران .
 المقدمة : ابن خلدون

ظائفة في انتقال الفكر العربي إلى الغرب اللاتيني

الوعي الفكري في الغرب اللاتيني

تقف الآن من الفكر العربي عند آخر العهد بنشاطه في تلك الحقبة . شرع العرب ينهضهم العلية هذه في القرن الثامن ؛ وما زالوا يعملون على بحث المسائل ، وتدوين العلوم ، وترجمة الآثار الدخيلة ، حتى كان القرن الرابع عشر . فاخذت من بعده جذوة نشاطهم في الحود ، وكوكب سديم في الأفول .

(١) اوج الفكر العربي وينقطة الفكر اللاتيني

يخيل الى الناظر في الحضارة العربية انها ظهرت وخبث وكأنها لم تظهر ولم تخب . لكنه ، ان هو انعم النظر في العوامل التي بعث النهضة الفكرية في العالم اللاتيني ، ايقن ان ذلك التواتر المجيد ، الذي نشأ وازدهر في ستة قرون ، وهدى بنوره الفكر الانساني في ايام عصور الظلمة ، لم يصحبل كسحابة صيف ، ولم يتلاش كعلاقات

المياه ، بل نفذ الى موطن آخر من مواطن الاسيرة
 البشرية ، وساعد على بعث فكر جديد ، كان يتلمس
 طريقه الى الحياة ، ويتحفر للخروج من الظلمة الى النور .
 ولدت الحضارة العربية واوروبا تنحبط في ظلام الجهل ،
 وعندما بدأت تفتح عينيها للنور ، كانت الحضارة العربية
 في اوج مجدها وكامل نضجها ، فاخذت ترتفع من
 لباتها . واذا حان وقت الطعام ، سعت في طلب الغذاء
 من مصادر اخرى ، وانجذبت في تيمع اتجاهات مستقلة ؛
 وما بلغت اشدها ، حتى كانت قد بنت صرحاً من
 الحضارة جديداً . على اننا لن نجد من حكاية الفكر
 العربي عند هذا الحد ، لان ذلك لا يفي بحقه عليمنا ؛
 ولا بد لنا ، وفاء بذلك الحق ، من ان نعرض ولو
 بإيجاز - الى الدور الذي لعبه في نهضة اوروبا الفكرية .
 والذي نلاحظه ، بادى ذي بدء ، ان بقطة الفكر
 اللاتيني قد افتقرت بحلاصات شديدة الشبه بتلك التي
 راغقت الفكر العربي في نشوئه ونشوه . فقد نشأت النهضة
 الفكرية في الاسلام من عامل ديني ، وكذلك نشأت في
 العالم اللاتيني . وبدأت النهضة العلمية في القرن الثامن
 بالترجمة والنقل ، وكذلك بدأت في اوروبا في القرن
 الثاني عشر . وكان النقل من اليونانية الى العربية عن
 طريق السريانية ، ومن الهندية الى العربية عن طريق
 الفارسية ، ثم غدا الى العربية عن لغة الاصل مباشرة ؛

وكذلك كان النقل من العربية الى اللاتينية عن طريق
العبرية ، ثم صار بينها سلا وسيط . وكل ان الحركة
الفكرية لم تنشأ عند العرب على سبيل الطفرة ، بل سبقها
عهد من الاستعداد ، وتصور بالحاجة ؛ كذلك عسي لم
تجىء في العالم اللاتيني الا بعد استعداد ، وبعد شعور حاد
بالحاجة الماسة .

على اننا ، ان نحن سلما بالقول المأثور : و ان العرب
نموا الفلسفة اليونانية بيد السريان ، وادوها الى اللاتين
بيد اليهود ، فلا يجوز ان يفهم من ذلك ان مهمة
العرب كانت مقصورة على النقل ، وان فضلهم لم يتجاوز
حفظ الآثار اليونانية ، وحملها من شرقي اوربا الى غربيها ؛
بل من العدل ان نسجل لهم فضلا عظيما في تنمية هذا
التراث وتوجيهه . فقد استنبطوا من المذاهب اليونانية
والتعاليم الاسلامية فلسفة مستقلة . انبثقت عندهم من فكرة
الاتفاق الجوهرى بين العلم والدين ؛ ومارسوا العلوم على
اختلافها ، و اضافوا اليها الكثير من الحقائق ، وضبطوا
الكثير من المعلومات ، وحلوا ما استطاعوا في اساليب
الدرس والاختبار ؛ واهندوا الى الكثير من المستنبطات
والمكتشفات . ولقد افاد علماء اللاتين من مؤلفات العرب
في بناء نهضتهم العلمية ، وانتفع متكلموهم وفلاسفتهم بكلام
المسلمين وفلسفتهم في انشاء علم اللاهوت ؛ وهو ما سنوق
اليه كلامنا ، ونحتم به رسالتنا .

(٢) الاتصال الفكري بين العرب واللاتين

لم يكن العرب ، في ابان حضارتهم ، بمعزل عن الشعوب الاوروبية ؛ بل قامت بينهم وبين العالم اللاتيني صلات وثيقة ، لا سيما في الاندلس وصقلية والقسطنطينية والديار الشامية . ولم تكن الاطباع الياسية ، والمصالح الاقتصادية ، هي وحدها التي عززت هذه الصلات ؛ بل كان من جعلتها وفي طلبعتها ، العامل الفكري والظوم العالمي . فقد كانت الامبراطورية الاسلامية في تلك العصور موطن العمران ، وموئل العلم ؛ وكان العرب قادة الشعوب في كل ما يمت الى التجارة والصناعة ، والعلم والفن ، بصلة . لذلك شغفت اليهم الشعوب بانظارها ، وقلدتهم في مظاهر حضارتها ، واستندت اليهم في تحصيل علومها وتوسيع معارفها . اما في ساحل المتوسط الشرقي ، فقد كانت الصلات السياسية والاقتصادية اوثق واغلب ، لان الصليبيين -- بوجه العموم - لم يكونوا من هواة العلم ؛ ومع ذلك فقد تسرب ، على يدهم ، شيء من مؤلفات العرب العلمية الى اوروبا ، وترك في نهضتها الفكرية اثرأ يذكر . ولعل اشهر رائد لعلوم العرب اولارد الباني ؛ فقد جاء الديار الشامية في اوائل القرن الثاني عشر ، وقصد الى انطاكية وسواها من قواعد العلم ، وعمل على نقل عدد من مؤلفات العرب ، في الفلك والهندسة ، الى اللاتينية . وكذلك مدينة القسطنطينية ؛ فقد غدت في

القرن التاسع والعاشر من عواصم العلم ، وبلغ فيها النشاط
الفكري اوجاً في عهد قسطنطين السابع (القرن العاشر) .
ومع ان البيزنطيين بذلوا جهداً في تعهد علوم اليونان
القدماء ، الا انهم لم يبلغوا فيها شأور العرب ؛ ولذلك
عمدوا في تحصيلها الى الاستعانة بالشروح والمؤلفات العربية .
على ان الصلة الفكرية ، بين العرب واللاتين ، كانت
على اشدها في حقلية والاندلس ، وكانت في الاولى ارسخ
منها في الثانية ، اذ اشتملت على الكثير من مظاهر الحياة
الحضرية ، فضلاً عن الناحية العلمية الصرفة .

بدأت الحضارة العربية تتوثق في حقلية في النصف الثاني
من القرن العاشر ، اذ كانت نايمة للحكم الفاطمي . ومع
ان هذه الجزيرة خضعت ، بعد حين ، للفاتحين التورمانديين ،
الا ان معالم الحضارة الشرقية لم تتوَل عنها ، بل زهت
في عهد روجر الاول (١١٠١) لانه كان من محبي العلم
وارباب الخلق السخ ، فغرب العلماء من كل جنس ،
واستعان بالخبراء من كل موطن ومذهب . ثم بلغت هذه
الحضارة اوجها ، واوسع مداها ، في عهد حفيده فردريك
الثاني (١٢٥٠) ، اذ جعل بلاطه كعبة للعلم ، وموئلاً
للعلماء ؛ واتفق بسخاء على ترجمة الآثار العربية الى اللاتينية .
ثم انه اغرم بالازياء والعادات ومقاهيم الحياة الشرقية ، فعززها
حتى انه اقام لنفسه دار حريم على نحو ما يجري عليه امراء
المسلمين . وقد كان فردريك ، في حبه للعلم وحده على

العلماء ، شديد الشبه بالحليقة المأمون ، يدل على ذلك ما
أثر عنه من أنه وضع أسئلة ، في معضلات الفلسفة ومائل
العلوم ، وجهها الى إقطاب العلم في العالم الإسلامي ،
فاجابه عنها ابن سبّين الأندلسي (١٢٦٩) في رسالته
« الاجوبة عن الأسئلة الصقلية » ، وعبر عن رغبته في المير
اليه ان شاء ان يسطها له . وكانت بين فردريك وإمراء
المسلمين ، في الشام ومصر والمغرب ، مراسلات تتعلق بشؤون
العلم وأحوال العلماء .

ولم تكن الأندلس في هذا الموضوع أقل شأنًا من
صقلية . فقد كانت قرطبة ، في عهد عبد الرحمن الناصر
(القرن العاشر) ، من أشهر مدن العالم حضارة ، وأبرزها
عمرانًا ، وأرقاها علمًا ، فكانت نباري في ذلك القاهرة
وبغداد والقسطنطينية . وقد كانت ، في الغرب ، مقصد
طلاب العلم ، وهدف الراغبين في الاستغناء ، وغرض
الساعين وراء الجبراء في الصناعات الدقيقة ، والفنون الجميلة .
ولم تكن كذلك بالنسبة الى العالم الإسلامي وحده ، بل
وبالقياس الى ممالك اسبانيا المسيحية في الشمال ، وشعوب
أوروبا الوسطى . وكان مما حمل على انتشار الحضارة
الإسلامية نحو الشمال هجرة « المستعربين » الى اسبانيا
المسيحية ، وفرار اليهود الى جنوبي فرنسا ، على أثر
اضطهاد المرابطين ثم الموحدين لهم ، بين القرنين الحادي عشر
والثاني عشر . وكان كثير من هؤلاء من أهل العلم

فتشأوا معهم ما وعود من آثار هذه الحضارة لا سيما المدونات
العربية .

الترجمة الى اللاتينية

لا بد ، قبل التحدث عن وصول الفكر العربي الى
العالم اللاتيني ، من كلمة نصف بها الطريق الذي سلكه
هذا الفكر الى اللغة اللاتينية . وهذا بدوره يقتضينا ايراد
كلمة عن تسرب هذا الفكر اولاً الى الاوساط اليهودية .
ذلك لان اليهود كانوا ، من الفكر العربي وطلائع النهضة
اللاتينية ، بمقام السريان في الشرق من الفكر اليوناني
وطلائع النهضة العربية .

(١) اشتغال اليهود بالترجمة

لم يكن اليهود في الشرق يعزل عن الحركة الفكرية
الاسلامية التي انتشرت على اثر انشاع حركة الترجمة ، بل
قد سرت اليهم ، وانتشرت بينهم ، حتى انقسم مفكرهم
الى فرق شبيهة بفرق المتكلمين في الاسلام ، اولت بعضها
النصوص الدينية ، ورغبة منها في التوفيق بينها وبين مقررات
العلماء وآراء الفلاسفة ، كما فعلت المعتزلة ؛ ونشبت بعضها
بالنقض الحرفي ، شأن اهل السنة ، ودافعت عنه واخذت
بمدلوله الحرفي . وكما تسربت الفلسفة الاسلامية ، بعد
نضجها في الشرق الاسلامي ، الى المغرب والاندلس ؛
كذلك سرت فلسفة اليهود الدينية من الشرق ، الى ابناء

ملتهم في الاندلس . واول من حمل لواءها ونظم تعاليمها
هناك ابن جبرول (١٠٥٨) . واخذت من بعده في
التوسع والانتشار ، لا سيما وقد كانت بعيدة عن رقابة
السلطة . وكما ظهر من بين سلمي الغرب فلاسفة عظام ،
كذلك ظهر من بين يهود الغرب ، وكانت اشهرهم موسى
ابن ميمون (١٢٠٤) . فقد عرف ابن ميمون من آراء
المعتزلة ، واعتمد الفارابي وابن سينا ومعاصره ابن رشد ،
في بناء مذهب فلسفي يهودي ، جرى فيه على الاصول
المثالية ، فقرر ان الله عقل اسمى ، وانه سبب اول
واجب الوجود ؛ وقال بتعطيل الصفات الالهية ، واثبات
ناموس السببية ؛ وذهب الى ان الله خلق العالم قباعاً ، ثم
تركه في كفالة نوابس الطبيعة . وقد لاقى هذا المذهب
انتشاراً واسعاً ، وايدته جماعة من مفكري اليهود ، حتى
غدا - في وقت ما - مذهب الكنيس الرسمي ، كما
غدت المعتزلة مذهب الدولة في عهد المأمون .

ورافق ظهور الحركة الفلسفية وعمومها ، حركة كلامية
محافظة ، حمل لواءها اولاً سبيل الفيتومي (٩٤٣) ، واقام
بيناتها على الادلة الخطابية ، شأن الكلام في طوره الاول .
لكن انصارها لم يجدوا بداً ، فيما بعد ، من الاستعانة
بناهج الفلسفة وبعض مبادئها ، للدفاع عن الشريعة في
مدلولها الظاهر ، على نحو ما فعل الاشعري في الاسلام .
وقد تحقق هذا المذهب الكلامي على يد عالم من المحافظين

هو يهودا هلافي (١١٤٥) ، استعان في بناءه ، وتنسيق مبادئه ، واحكام بنيانه ، بآثار الاشعري والغزالي . فقد حذت من كفاية العقل ، ودعا في طلب الاصلاح الى تلك بحرية الدين ، والاخذ بنصوص التوراة ؛ ووصف الله بالعلم الشامل ، والارادة المطلقة ، والقدر التامة ؛ واثبت الصفات الالهية كما وردت في النص ، واطساح بناموس السببية ، وقال بالخلق من لا شيء ، وابطل فكرة الوحدة بين الشريعة والفلسفة ، وشجع على محاولات التوفيق . وهذا النضال بين الفريقين حملها على الرجوع الى مؤلفات المسلمين وشروحيهم ، فكان انصار المذهب « الميموني » يستعينون برودوان وشد على الغزالي ، وانباع المذهب « الهلافي » يدافعون بآراء الاشعري ، ويهاجمون بحملات الغزالي على آراء الفلاسفة . وهكذا عمل كل من الفريقين على نقل الكثير من آثار العرب في الكلام والفلسفة الى اللغة العبرية . وفي منهل القرن الرابع عشر ، انتهت الفلسفة اليهودية الى لاون بن جرشون الملقب بالافريقي الذي اعتمد في بناء مذهبه على ابن رشد ، وتغيز مثله بالجرأة والصرامة ، اذ قال بقدوم العالم ، واستحالة الخلق من لا شيء ؛ ونادى بالوحدة الجوهرية بين الفلسفة والشريعة ، واوجب قأويل نصوص التوراة بما يتفق مع مقررات العلم ومبادئ الفلسفة .

وعاصر هذا النشاط في الابحاث الفلسفية اقبال على العلوم

الوضعية . فاشتغل اليهود في نقل مؤلفات العرب في الرياضيات والفلك والطب والطبيعة الى العربية . واشتهر من هؤلاء النقلة ، في القرن الثالث عشر ، غير واحد من اسرة طيبون ، كان اشهرهم موسى بن طيبون (١٢٦٠) . ومرت حركة النقل هذه في مثل الادوار التي مرت بها ، من قبل ، بين اليونانية والعربية . وبدأت تليخضاً واجمالاً ، ثم غدت ترجمة دقيقة ، وافقوت من بعد بالشرح والتعليق . على ان احداً سياسياً ذات شأن رافقت عدا التقدم الفكري ، وكان اشدها تأثيراً ، في مانحن بحدده ، هجرة جماعات من يهود الاندلس الى اسبانيا وجنوبي فرنسا ، وذلك على اثر الاضطهاد الشديد الذي لاقوه من المرابطين اولاً ثم من الموحدين . ومع ان هؤلاء اليهود رحلوا مشردين ، فقد نقلوا معهم ما وعوه من علوم العرب ، وما اقتنوه من كتبهم ، واستأنفوا نشاطهم الفكري في موطنهم الجديد . وكان من رغبتهم في العلوم ، وحرصهم على اللغة العبرية ، ان اقبلوا بهمة على نقل تلك العلوم الى العبرية . على انهم ، لدى اختلاطهم بيهود المنطقة ، اتخذوا يتحاملون عن لهجتهم العبرية الخاصة الى لهجة اولئك ، وربما واودهم الامل في جعل العبرية الاوروبية لغة العلم مكان اللاتينية ، لكن صعوبة تحقيق هذا الهدف من جهة ، وحجب الكسب من جهة ثانية ، حوثلهم الى الاشتغال بالنقل الى اللاتينية ، فعملوا في كنف رجال من اعظم رعاة العلم

نظير الاسقف ريموندو في طليطلة وفرديريك الثاني في صقلية .
وكان من اشهر من اشتغل منهم بالنقل الى اللاتينية ابراهيم
بن عزرا (١١٦٧) وروحنا الانشيلي (١١٥٣) وفرج بن
سالم (اواخر القرن الثالث عشر) .

(٢) اقبال اللاتين على علوم العرب

لم يقبل مفكرو اللاتين على الفكر العربي الا بعد شعورهم
بالحاجة اليه . وكان هذا الاستعداد ، في اول امره ، وليد
حركة فلسفية دينية ، نشأت في الكنيسة المسيحية ، بحكم
التوسع الفكري ، والتصور في وجهة النظر الى بعض
الاعتبارات الدينية . ولما كان ذلك قد حدث مستقلاً عما
جرى عند المسلمين واليهود ، الا انه نشأ من المعضلة نفسها ،
وهي محاولة التوفيق بين العقل والنقل . واول ما بدأ
ذلك في جامعة باريس ، اذ جلس فريق من الاخوة
الفرنسيسكان ، وفي ضيعتهم بطرس اللومباردي (١١٦٠) ،
الى التوسع في تأويل بعض النصوص المقدسة ، والانطلاق
في تخريب بعض المفاهيم تخريباً فلسفياً ، وذلك للتقريب بين
التعاليم الدينية ، والمقررات العلمية ، على نحو ما فعلت
المعتزلة في صدر الاسلام . لكن الاخوة الدومينيكان في
كلية السربون انتصروا للنص الحرفي ، ودعوا الى التثبيت
بتدلوله الظاهر ، والاثبات به ايماناً مطلقاً ، شأن ارباب
السنة في الاسلام . وبناء على هذا الشبه في الاساس بين
التعليين المسيحي والاسلامي ، فقد كادت المسائل الاولى

ان تكون واحدة في مواعيدها ، ووجود الاختلاف فيها .
اذ تناولت فكرة ازالة العالم ، وخلود النفس ، والصفات
الالهية ، وعقيدة وحدة العقول ، واوشكت الحلول التي
اقترحت ان تكون هي اياها . ولذلك كان حرياً بتفكري
اللاتين ، لدى اتصالهم بالتفكيرين العرب ، ان يتأثروا بهم ،
ويأخذوا عنهم .

وقد وافق هذا النشاط الفلسفي في العالم اللاتيني تقدم
في سائر العلوم ، وكان العلماء هناك يتلمسون طريقهم في
الابحاث العلمية بالدرس الطبي ، والتحليل القياسي . فما ان
نهبوا الى النهضة العلمية التي ازدهرت على سواحل المتوسط ،
وتيسر لهم الاتصال بها ، حتى توجهوا اليها ، وعملوا على
درس معالمها ، ونقل آثارها .

رعى هذه الحركة افراد من اعلام العصر وعناية جديده ؛
فكرّموا العلماء ، وحرصوا على جمع الكتب ، وانفقوا بسخاء
على نقلها الى اللاتينية . وكانت من اهم المواطنين التي نشطت
فيها هذه الحركة مدينة طليطلة في اسبانيا ، ومدينة فالنسيا
في صقلية . وكان اشهر رعاة العلم في الاولى الاسقف
ريوندو (١١٥١) ، وفي الثانية فردريك الثاني (١٢٥٠)
واشتهر منهم في صقلية قبل فردريك روجر الاول (١١٠١) ،
وفي اسبانيا بعد ريوندو الفونسو احكم ملك قشتالة
(١٢٨٤) . ولم يقف نشاط هؤلاء الاعلام عند جمع الكتب
وتنظيم حركة الترجمة ، بل قد عنوا بتنشيط حركة التأليف

في المواضيع العلمية على اختلافها ، ويسروا للمؤلفين
الاصول العربية ، والشروح والترجمات العربية للاصول
اليونانية ، مستعينين في ذلك كله بعلماء اليهود واعلام
« المستعربين » .

وكانت طليطلة قاعدة طبيعية لهذه الحركة ، لاتصال
الفكر اللاتيني فيها بصورة مباشرة بالفكر العربي ، لاسيما
بعد ان جعلها القونو الحكيم قاعدة لحكمه . وكذلك
كانت صقلية ، لاسيما في عهد فردريك الثاني ، اذ كانت
من اهم المواطن التي التقى فيها الغرب بالشرق وجهاً لوجه .
لذلك غدت طليطلة وصقلية قبة انظار رواد العلم في العالم
اللاتيني ، وصار طريق العلم في اتجاه الديار الشرقية . نذكر
من هؤلاء الرواد قسطنطين الافريقي (١٠٨٧) . وهو من
اول الذين عملوا على نشر العلوم العربية في الغرب ، وكان
من السابقين الى تنظيم حركة الترجمة ؛ وقد اشتغل بترجمة
آثار العرب الى اللاتينية نحواً من ثلاثين سنة ؛ وكانت
لترجمانه تأثير عظيم في التقدم العلمي في سلبينو وصقلية ،
لاسيما في علم الطب . وكان من اكثر هؤلاء الرواد
نشاطاً جيرارد الكريموني (١١٨٧) ؛ فقد قصد الى طليطلة ،
وكان فاتحة اعماله فيها نقل الترجمة العربية لكتاب المجسطي الى
اللاتينية . وفي طليطلة تعرف الى كثير من مؤلفات العرب
العلمية ، وانقطع زمناً طويلاً الى نقلها ، حتى بلغ ما
نقله منها نحواً من سبعين كتاباً ، بينها رسائل للكندي

والفارابي في الفلسفة ، وقانون ابن سينا في الطب . وجاء الشرق من ايطاليا اسطفان الملقي بالانطاكي في طلب المؤلفات الطبية . وكان من جملة ما نقل منها كتاب « الملكي » لعلي بن العباس ، وكتاب « الحاوي » للرازي . واستترك هريمان الالماني وروبرت الانكليزي في نقل عدد من الكتب العربية بين جنوبي فرنسا وشمالي اسبانيا ؛ اشهرها القرآن الكريم ، و « حاش الجبر والمقابلة » للخوازمي (وهو الكتاب الذي حمل الارقام الهندية الى العالم اللاتيني) ، ورسائل اخرى في الفلك والرياضيات . وقد قصد الى الشرق رواد العلم حتى من الجرد البريطانية . واشهر هؤلاء ادلارد البايف وميغائيل سكوت . رحل الاول الى اسبانيا ، وتوقف في جنوبي ايطاليا ، ثم توجه الى الديار الشامية ، ونقل الكثير من الكتب في الرياضيات والفلك . وكان له ، بفضل اسفاره البعيدة وتوجهاته الكثيرة ، تأثير كبير في تعريف العالم اللاتيني الى الفكر العربي . ونوجه الثاني من اسكتلندا الى اسبانيا ؛ وفي طليطة تعرف الى العربية ، وحمل بمساعدة بعض المواطنين على ترجمة كتب في الفلك منها تقوم الجريطي ، وكتاب البطروجي . ثم قصد الى صقلية واستأنف فيها نشاطه العلمي . هكذا كان العلماء قديماً يتوجهون الى الشرق للاستزادة من العلوم ، كما نقصد نحن اليوم الى الغرب للتوسع والتخصص .

اما في الفلسفة ، فقد كان اعتماد الفكر اللاتيني اولاً على

مؤلفات ابن سينا وابن رشد وشروحهما ؛ على أن شهرة ابن سينا كانت عندما سبق ، إذ عرقوه على يد الإسقف ريموندو ومدوسته في القرن الثاني عشر . ثم طغت عليها شهرة ابن رشد في القرن الثالث عشر بواسطة ترجحات ميخائيل سكوت .

اثر الفكر العربي في النهضة اللاتينية

هذا الفكر العربي الذي نضج في الغلفة وسائر العلوم ، اخذ يتسرب الى قلب العالم اللاتيني عن طريق حقلية واسبانيا . وكان هذا التسرب - على ما مر معنا - نتيجة للجهود التي بذلها رعاة الفكر ورواد العلم ، بالاستتواء مع المترجمين المحترفين . ولم يقف هذا الفكر ، في تسربه وانتشاره ، عند الحواجز الطبيعية الجبارة ، بل تجاوز جبال الالب الى قلب أوروبا ، واخترق سلسلة الپيرنيه الى صميم فرنسا ، وعبر خليج المانش الى جزر بريطانيا . ولم تلبث الترجحات اللاتينية للمؤلفات والشروح العربية ان انتشرت في مكتبات الجامعات وخزائن دور العلم ، وغدت امهات المدن في أوروبا المسيحية ، نظير اكسفورد وباريس وتولوز ومرسيليا ومونبيليه وكولون ، من مراكز العلم المشهورة .

(١) اثر الكلام والفلسفة

سبق لنا القول ان أوروبا اللاتينية ، كانت قد اخذت

في وعي فكري في القرن العاشر ، كان ممن مظاهره
انقسام بين اخبار الكنية في تفسير بعض النصوص
المقدسة ، هو من قبيل ما وقع في الاسلام بين المعتزلة
واهل السنة . فكان الاخوة الفرنسيسكان من انصار تأويل
النص المقدس بما يتفق مع اخفاش العلمية والادلة العقلية ،
وكان الاخوة الدومينيكان ممن مؤيدي الايمان بالنص
كما ورد حرفياً . ثم تندرج الفكر اللاتيني الى مثل ما آل
اليه الفكر الاسلامي ، من سعي كل فريق في تدعيم
وجهة نظره بما تبسر له من البيانات والادلة العقلية
والنقلية . وكان من الطبيعي . واثالة هذه - ان يقبل
انصار التفكير الحر على مؤلفات فلاسفة العرب ، وشروحهم
للفلسفة اليونانية ، ويعالجوها بالترجمة ، ويعتدوها في بناء
آرائهم وتنسيق براهينهم ؛ وان يشاقت انصار الايمان
المحافظ على مؤلفات المنكلمين المسلمين ، ويصلوا على
نقلها ، ويستعينوا بها في تأييد آرائهم ، وتدعيم ادلتهم
وبيناهم . واذ بمؤلفات الكندي والفارابي وابن سينا وابن
رشد تنتشر في اوساط الاولين ، ومؤلفات الاشعري
والغزالي وسواهما من المنكلمين تعم في اوساط الآخرين ،
واذ بكل من الفريقين يستعين ، في فهم المذاهب اليونانية ،
بشروح ابن سينا وابن رشد .

ولما كان الاخوة الفرنسيسكان هم البادئين في تخريج العقائد
تخريجاً فلسفياً ، شأن المعتزلة في الاسلام ، آتت الاخوة

الدومينيكان ، في اول الامر ، ضعفاً في نظام دفاعهم تجاه
 خصومهم ، كما شعر المحافظون في الاسلام . اولاً - تجاه شيوخ
 المعتزلة . وظلوا كذلك حتى ظهر فيهم البير الكبير (١٢٨٠)
 والتحق برهيتهم توما الاكوييني (١٢٧٤) خريج جامعة
 نابولي ، كما فارق الاشعري شيوخ المعتزلة وانحاز الى اهل
 السنة . واخذ القديس توما - من بعد - في انشاء نظام
 لاهوتي دافع فيه عن وجهة نظر المحافظين ، كما فعل
 الاشعري والغزالي قبله في الاسلام . واذا بعلماء المسيحية
 فريقان متنافسان ، يقود فريق الاحرار اسكندر
 الهابي (١٢٤٥) ويتزعم الثاني القديس توما الاكوييني .
 وكان لهذا النزاع الحاد مراكز عديدة : ففي فرنسا كانت
 جامعة باريس مركزاً للحركة الفلسفية ، وكلية السربون
 مركزاً للحركة المحافظة ؛ وفي ايطاليا كانت جامعة نابولي
 نصيرة الفلسفة ، والكروسي البابوي عماد التعليم الديني ؛ وفي
 انكلترا ناصر الفلسفة اساتذة جامعة اوكسفورد ، وايدى التعليم
 الديني اساقفة كانتربري . وكان الاحرار وانصارهم يعتمدون
 العقل ويستخدمون البرهان كما كان شأن فلاسفة الاسلام ؛
 وكان المحافظون يعتمدون النص والدليل الثقلي ، ويستعينون
 على خصومهم بالخرم ، كما كان الاشاعرة في الاسلام . يتشبثون
 بالنص ويكتفون بالسمع ، ويرمون خصومهم بالتبديع آناً
 وبالتكفير آناً آخر . فكان المألة من اسسها مراحل
 لازمة في تطور التفكير الانساني .

اما القضايا التي شغل الحلاف فيها فلم تكن بعيدة
 الشبه عن تلك التي اثار النزاع بين المتكلمين والفلاسفة في
 الاسلام . فقد كان من جملة ما : خلق العالم ، وناموس
 السبية ، وخلق النفس ، وكفاءة العقل ، والارادة الالهية
 والعلم الالهي ، وعقيدة وحدة العقول . ولما كانت الوجهة
 التي اتخذها فلاسفة اللاتين هي التي اتخذها فلاسفة الاسلام ،
 ونلك التي اعتمدها لاهوتيو اللاتين هي التي اعتمدها
 متكلمو الاسلام ، فقد كان من الطبيعي وقد نالت
 الاصول العربية ، فضلاً عن المؤلفات اليونانية وشروحها
 العربية ، الى اللاتينية . ان يعتمد منها كل فريق ما يلائم
 وجهة نظره ، وان يكون الاشتغال بها والاعتقاد عليها
 عظيماً ، لا سيما منها مؤلفات الاشعري والغزالي من جهة ،
 ومؤلفات ابن سينا وابن رشد من جهة ثانية . على ان
 ابن سينا وابن رشد كانا يشتمعان ، كشاورحين لفلسفة
 ارسطو ، بمكانة متقاربة عند الفريقين . فكان ، حتى انصار
 الكنيسة الذين كفروا ابن رشد وزجروا الجمهور عن قراءة
 كتبه ، يحولونه كشاورح للفلسفة اليونانية . وبقي ابن رشد
 يتسرع بهذه الشهرة ، وبقية شروحه هي المعتمد عليها في
 درس الفلسفة اليونانية ، حتى مطلع القرن الخامس عشر .
 وفي هذه الاثناء كانت الروح العلمانية تتوق في ايطاليا ،
 بما جعل الكثيرين من اعلام الفكر يؤثرون شرح الاسكندر
 الافروديسي على شرح ابن رشد . وفي اواسط هذا القرن

احتل العثانيون مدينة القسطنطينية ، ففر منها علماء اليونان الى ايطاليا ، وتولوا هم تدريس الفلسفة اليونانية بالاستناد الى الاصول . و اخذ العالم اللاتيني ، من ثم ، يستغني تبعاً عن الشروح العربية .

(٢) اثر العلوم والفنون

كذلك كان لعلوم العرب وفنونهم تأثير في ثقافة اللاتين وحضارتهم . فقد عملوا على نقل الكثير من آثار العرب العلمية ، وقلدوا الكثير من فنونهم وصناعاتهم . كانت معتد بهم في علم الفلك على ما ترجم من مؤلفات المجريطي والبستاني والزرقاني ، وعلى ما نقل من فروعهم وتقاريفهم ؛ وكان رجوعهم في الرياضيات الى الخوارزمي وجابر بن افلح ؛ وكان مرجعهم في الطب والكيمياء والعقاقير « قانون » ابن سينا و « كليات » ابن رشد و « حاوي » الرازي و « جامع » ابن البيطار ومائل جابر بن حيان ؛ وفي الطببيات كان اعتمادهم .. لا سيما في البصريات - على ابن الهيثم . ونجد في الفلسفة الاجتماعية اثرآ من ابن خلدون في ما اورده مكيافالي عن تأثير العوامل الطبيعية في نشأة العمران ، وفي ما ذكره مونتسكيو عن اسباب نشأة العمران ودواعي انحلاله . كما نجد في الفلسفة الروحية اثرآ من ابن العربي وابن سبين في لاهوت القديس اوغسطينوس .

وكان للفنون العربية اثر ما في نهضة اللاتين . ففي

الموسيقى نقلوا الى اللاتينية الكثير من الكتب التي وضعها العرب ، أشهرها كتاب للفارابي احله في تاريخ الموسيقى محلاً مشرفاً ، وفي الادب نجد من الازجال الاسبانية والمرشحات اثرأ في الشعر البروفنساوي ، ونجد لقصة ابن طفيل اثرأ في القصص الخيالي كما في ربهن كروزو ، وعند لافونتين شيئاً من كلفة ودمنة ، وفي الكوميديا الالهية لوناً من رسالة الفخيران . هذا غير ما كان للعمارة العربية ، وفن الزخرفة والتزيين والخفر والتصنيع ، من آثار بارزة في الصناعة اللاتينية . ولئن عز الدليل ، في بعض المواطن ، على ان اعلام النهضة اللاتينية قد اخذوا عن العرب ، ففضل العرب في سبق الى تلك المنقطات والكشف لا يمارى فيه ولا يرد . يشهد على ذلك الكثير من التعابير العلمية والمصطلحات الصناعية ، وما نحتوه من اعلام الافلاك والرجال ، واسماء الادوات والسلع : وما اقتبسوه من مظاهر العمران ذات الطابع الشرقي الخالص .

*

حمل العرب مشعل الفكر الانساني في قرون ، كانت أوروبا في غصونها غارقة في ظلمة الجهل . بدأوا في ان احيوا الفكر اليوناني ، ثم عاجلوه بالشرح والتعليق . حتى اذا نضجوا اخذوا في التأليف والوضع ، مستأنفين السير بالعلوم من حيث اوصلها اليونان ، فبلغوا بها شأواً محموداً . ثم انهم استغلوا ، الى ذلك ، بمواضيع جديدة اختبروا

حقائقها ، ووضعوا اصولها ، واستنبطوا لها القواعد ،
واستخرجوا منها النواميس ، وهياؤها المصطلحات
والتعابير . ثم افادوا هذا التراث الفكري لشعب قتي كان
يهم باليهود ، هو الشعب اللاتيني .

على ان عوامل عديدة جعلت الفكر اللاتيني يتخذ ،
في اطراد غوه ، وجهة جديدة ؛ منها رجوع التفكير
الفلسفي الى الاصول اليونانية بعد ان اخذ اليونان انفسهم
يدرسون الفلسفة اليونانية في ايطاليا ؛ ومنها تحول اتجاه
النهضة في ايطاليا نحو الفنون ، وفي سائر اوربا الى العلوم
الوضعية ؛ ومنها تحول السلوب الاختبار العلمي في الطبيعيات
عن النهج القاسي الى مبدأ التحليل والتركيب لكل مادة
على حدة ؛ ومنها اخيراً وليس آخراً - اكتشاف
طريق رأس الرجاء الصالح حول افريقيا الى بلدان الشرق ،
والتحلل الصلة بين اوربا وحضارة المتوسط . فكان بذلك
مقتام العصر الوسيط ، وابتداء العصر الحديث .

بيروت في ١٤ ايلول ١٩٥٤

كمال السبازي

مراجع حديثة للتوسع



- فرح انطون -- ابن رشد وفلسفه
 فيليب حتي -- تاريخ العرب (٣)
 الفصل السادس والاربعون . العلاقات الثقافية .
 الفصل الثامن والاربعون - الحركة الفكرية والفنية.
 عمر فروخ -- عبقرية العرب في العلم والفلسفه
 قدري طوقان -- نواح مجيدة من الثقافة الاسلامية
 عباس محمود العقاد .. اثر العرب في الحضارة الاوروبية
 الفرد غلوم -- تراث الاسلام
 The Legacy of Islam
 O'Leary, Arabic Thought and its Place in History
 Chapter XI
 Faris , Arab Heritage
 Haskins , Studies in the History of Medieval Science

مصادر الكتاب ومراجعته

أهم المصادر القديمة

بيروت ١٩٠٠	ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون
بيروت ١٩٣٠	ابن رشد : تهاافت التهاافت
القاهرة	فصل المقال
القاهرة	ابن سينا : تدابير المنازل
القاهرة ١٩٣٨	كتاب النجاة
القاهرة	ابن ماعد : طبقات الأمام
دمشق ١٩٣٥	ابن طفيل : قصة حي بن يقظان
القاهرة ١٩٢٨	أخوان الصفا : رسائل أخوان الصفا
القاهرة ١٩٢٩	أفلاطون : جمهورية أفلاطون
القاهرة ١٢٦١ هـ	الشهرستاني : الملل والنحل
القاهرة ١٩٣٦	الغزالي : إيا الولد
القاهرة ١٩٤٧	تأافت الفلاسفة
دمشق ١٩٣٤	المتنقذ من الضلال

- القاراني : آراء اهل المدينة الفاضلة
القاهرة ١٩٠٦
الجمع بين رأيي الحكماء
القاهرة ١٩٠٧
مبادئ الفلسفة القديمة
القاهرة ١٩١٠

القرآن الكريم

- القنطري : اخبار العلماء بأخبار الحكماء
القاهرة ١٣٢٦هـ
الكندي : وسائل الكندي الفلسفية
القاهرة ١٩٥٠
مكويه : تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق
القاهرة
يحيى بن عدي : تهذيب الاخلاق
القدس ١٩٣٠

بعض المواضيع الحديثة

- احمد امين : ضمن الاسلام
القاهرة ١٩٣٣/١٩٣٦
ظهر الاسلام
القاهرة ١٩٤٥/١٩٥٣
فجر الاسلام
القاهرة ١٩٢٨
قصة الفلسفة اليونانية
القاهرة ١٩٣٥
احمد شلبي : تاريخ التربية الاسلامية
بيروت ١٩٥٤
احمد فريد الرفاعي : الغزالي
القاهرة ١٩٣٦
اسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربي
القاهرة ١٩٢٨
امين خير الله : الطب العربي والعلوم المنصلة به
بيروت ١٩٤٦
البخاري : التعرف الى مذهب اهل التصوف
القاهرة ١٩٣٣
جرجي زيدان : تاريخ التمدن الاسلامي (٣)
القاهرة ١٩٢٢
تاريخ العرب قبل الاسلام
القاهرة ١٩٢٢

- جميل صليبا : ابن سينا دمشق ١٩٣٧
- دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام القاهرة ١٩٣٨
- سامي حداد : مآثر العرب في العلوم الطبية بيروت ١٩٣٦
- طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية القاهرة ١٩٣٥
- عبد الرحمن يدوي: التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية
- القاهرة ١٩٤٠
- عبد الهادي ابوريده: الكندي وفلسفته القاهرة ١٩٥٠
- عمر فروخ : التصوف في الاسلام بيروت ١٩٤٧
- علوم : تراث الاسلام مصر ١٩٣٦
- فرح انطون : ابن رشد وفلسفته القاهرة
- فيليب حتى : تاريخ العرب بيروت ١٩٥٠
- قدري طوقان : نواح مجيدة من الثقافة الاسلامية القاهرة ١٩٣٨
- محمد لطفي جمعه: تاريخ فلاسفة الاسلام القاهرة ١٩٣٧
- محمد يوسف موسى: فلسفة الاخلاق في الاسلام القاهرة ١٩٤٥
- محمود غرابية : الاشعري القاهرة ١٩٥٣
- مصطفى عبدالرازق: شهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية القاهرة ١٩٤٤
- مصطفى الغرابي: تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام
- القاهرة ١٩٤٨
- منصور جرداق: مآثر العرب في الرياضيات والفلك بيروت ١٩٣٦
- نيكلون : في التصوف الاسلامي القاهرة ١٩٤٧
- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية القاهرة ١٩٣٦
- تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط القاهرة ١٩٤٦

من المراجع الاجنبية

- Arberry - Sufism .
London , 1950
- Carré de Vaux - Les Penseurs de l'Islam,
Paris , 1921/28.
- Dampier - A History of Science ,
Cambridge , 1931
- Faris - Arab Heritage ,
Princeton , 1926.
- Haskins - Studies in the History of Science ,
Cambridge , 1924
- O'Leary - Arabic Thought and its Place in History,
London , 1939
- How Greek Science passed to the Arabs
London , 1948
- Sarton - Introduction to the History of Science , Vol II
Baltimore , 1927
- Sedgwick - A Short History of Science
New York , 1929
- Totah - The Contribution of the Arabs to Education
New York , 1926

فهرس



٣	مقدمة
١٥	٧ تهديد في فلول الاوضاع الجاهلية
٧	الحزبية المربية
٩	المجتمع المعرف
١٢	المعروف الجاهلي

القسم الاول

في النهضة العلمية

٣٥ - ١٩	الفصل الاول	التوجه الجديد في الاسلام
١٩		التحليل الديني الجديد
٢٣		الاتجاه المدرسي الجديد
٢٧		النشاط العلمي الجديد
٤٦ - ٣٨	الفصل الثاني	تسرب الفكر الدخيل
٣٨		الحجرات الفكرية في الامصار
٤١		الاقبال على الترجمة والنقل
٤٢		حركة الترجمة في اوجها
٥٥ - ٤٨	الفصل الثالث	التشريع المدني واصول الفقه
٤٨		اصول التشريع الاول
٥٥		الفقه والمذاهب الفقهية

٥٧ - ٧٥	الفصل الرابع - الكلام والمسائل الكلامية
٥٧	بواصر النظر الفلسفي
٦٢	المسائل الكلامية الأولى
٦٦	نشأة علم الكلام
٦٩	المشادة الكلامية بين المعتزلة والاشعرية
٧٧ - ٨٧	الفصل الخامس - تعميم التعليم وارتفاع مستوى الفكر
٧٧	المساعي الأولى
٧٨	دور العلم
٨٣	تحصيل العلم
٨٩ - ١٠٣	الفصل السادس - مجهود العرب العلمي
٨٩	نشأة العلوم الأهلية
٩٥	تطور العلوم الحديثة
١٠١	مكافة العرب العلمية

القسم الثاني

في الاتجاه الفلسفي

١٠٧ - ١١٦	تمهيد في إيضاح ماهية الفلسفة
١٠٧	الفلسفة وملاساتها
١١٠	العلاقة في مذاهبها البعدية
١١٨ - ١٣٨	الفصل الأول - المذاهب اليونانية الكبرى
١١٩	مذهب افلاطون الثاني
١٢٥	مذهب ارسطو المنقذ
١٣٧	مذهب افلاطون الاشرافي
١٤٠ - ١٥٣	الفصل الثاني - نشأة الفلسفة الكونية في الفكر العربي
١٤٠	من الكلام الى الفلسفة - دور الكندي
١٤٦	مبادئ الفلسفة الإسلامية - دور الفارابي

الفصل الثالث - عناصر الفلسفة الإسلامية ١٥٥-١٧١

١٥٥ تدوين الفلسفة الإسلامية - دور ابن سينا

١٦٣ حكاية الفلسفة الإسلامية - دور ابن طفيل

الفصل الرابع - المصادمة بين المتكلمين والفلاسفة ١٧٣-١٨٩

١٧٣ وجهة علم الكلام

١٧٩ وجهة نظر الفلاسفة

الفصل الخامس - الطريق الصوفي ١٩١-٢٠٢

١٩١ غريد اجمالي

١٩٧ فلسفة التصوف وتعاليمه

٢٠٠ نظام التصوف وطرقه

الفصل السادس - الفلسفة الحنفية والتوجيه التربوي ٢٠٤-٢١٩

٢٠٤ اعتبارات غيبية

٢٠٧ الفلسفة الحنفية

٢١٤ التوجيه التربوي

الفصل السابع - الفلسفة الاجتماعية في الفكر الاسلامي ٢٢١-٢٤٢

٢٢١ المجتمع المثالي

٢٣٣ المجتمع الواقعي

خاتمة في انتقال الفكر العربي الى الغرب اللاتيني ٢٤٤-٢٦٤

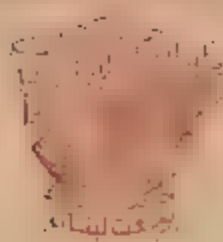
٢٤٤ ائوعي الفكري في الغرب اللاتيني

٢٥٠ الترجمة الى اللاتينية

٢٥٨ اثر الفكر العربي في النهضة اللاتينية

مصادر الكتاب ومراجعته ٢٦٦-٢٦٩



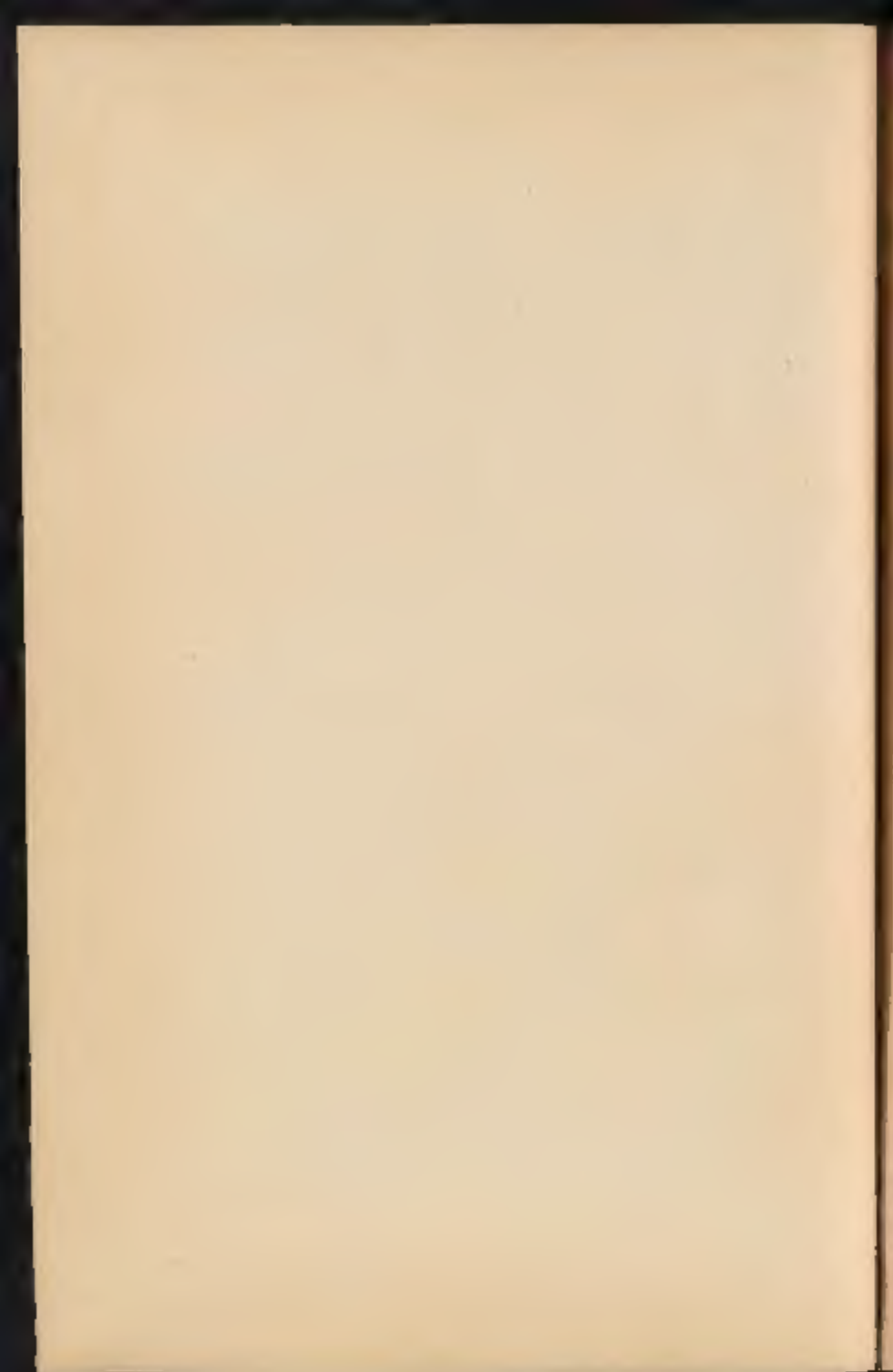


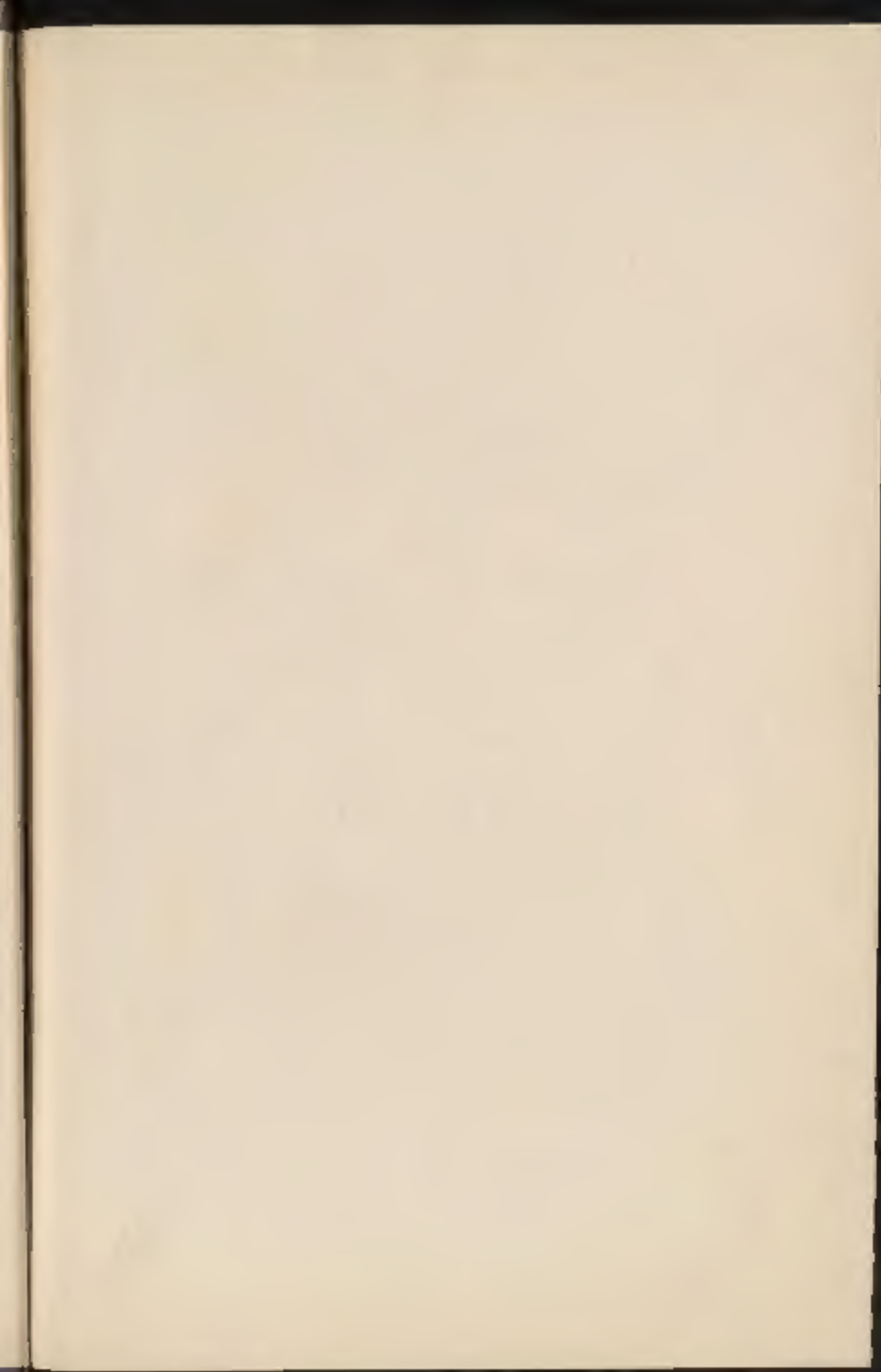
ق. ن

٢٠٠	هذا العالم العربي	أحمد كنور وفيه فارس وأستاذ محمد توفيق
١٠٠	وعلى المستنار	الأستاذ قدري حافظ حلو
١٠٠	ممن الناجية	أحمد كنور فسطاطين وريش
١٠٠	روح الحضارة العربية	أحمد كنور عبد الرحمن بدوي
٢٠٠	عاشق ابن سينا والزهر	الأستاذة سحر الدين
	في أوروبا	
٢٠٠	العرب والحضارة الحديثة	أحمد كنور من المؤلفين
١٥٠	أسماء الأشهر في العربية	أحمد كنور أنيس فويجه
	ومعانيها	
١٦٠٠	تاريخ الشعوب الإسلامية	أحمد كنور برو كلمان
	ر خمسة أجزاء	
٦٠٠	أبواب الشريعة	أحمد كنور سمير المحمصاني
٢٠٠	الحائزون العرب	أحمد كنور قدري حافظ حلو
٣٠٠	العرب في التاريخ	أحمد كنور بونارد لويس
١٢٥	المعجزة العربية	أحمد كنور ماكس فانتاجو

مطابع الآداب - بيروت

الشمس ٤٠٠ فرس لبناني





893.7195

Y29

BOUND

SEP 7 1955

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU58879242

893.7195 Y29

Madam al-Sir al-Ar